Dar *aceste* păreri despre, tragedie, despre pesimipmul la greci, despre sensul pozitiv ai tragicului — sînt tirzii. Oare nu pntiee.îează Nietzsche valorizările sale de la sfirșitu] vieţii asupra rinei perioade în care **n-ar fi avut** această **viziune? Nu** ne aflăm în lat.a «mu caz de, **autoîn.șelare,** uşor de înţeles dacă ţinem seama **şi** de faptul că boala progresa, antrenînd lipsa lucidităţii ? La astfel de întrebări sau îndoieli trebuie să răspundem hotărît : nu ! Nietzsche şi-a judecat si caracterizat foarte **iucid** sensul primei sale cărţi şi sensul pe care I-a dat *de Ia început* noţiunii tragicului. **In** ce priveşte sensul *Naşlerii tragediei*: nu dezbate o problemă de **istoria** culturii grecești, ci este afirmarea unei *viziuni despre lume.* **în** ce pr iveşte sensui tragicului : nu e o expresie a pesimismului, ci „o nouă formă de existenţă".

Nietzsche a pornit la diurn cu o viziune dară despre sensul tragicului. încă din primele pagini de notiţe îămase din toamna anului 1869, tinărul de douăzeci şi cinci de ani scrie: ..Tiagtdia era o credinţă în nemurirea greacă . . . "[5], iar Socrate este interpretat ca încarnare a raţionalismului, opus credinţelor populare în nemurire (misteiele): „Epoca lui Socrate este aceea a descompunerii" (*ibidem*), pentru că Socrate dispreţuieşte puterile îneonştientu- ui, iar dialectica pe care o inaugurează el va ucide tragedia, — aceasta nu suportă excesul de logică. Nu gîndirea raţională, ci „muzica este mama tragediei" [6].

Dar nrr orice muzică, nu muzica piofesională, nu muzica destinderii, a desfătării, ci muzica sărbătorilor populare, muzica „de carnaval", care însoţeşte orgiastica popoarelor primitive şi în general a tutui oi popoarelor, mai ales la începutul istoriei lor. La greci, începutuliîe diarnei ţin de „acele sărbători orgiastice ale lui Dionysos, în care domnea un. atare grad de ieşire din sine — încit oamenii se mişcau şi se simţeau ca transformaţi şi vrăjiţi . . "[7]. Nietzsche va leveni de mai multe ori asupra caracterului popular ai mitului dionisiac, al religiei dionisiace, intuiţie pe eaie a *etmjir- mat-o* istoria contemporană a religiei din Grecia antică.

Nietzsche subliniază *originea -populară* a tragediei, cercetează si izvoarele populare ale tragediei engleze, spaniole şi franceze, notînd (ă ea abia mai ţîrziu a căpătat un alt conţinut, mai ales in Franţa, în veacul al X\'II-lea. Pentru a ne imagina în chip viu climatul în care a luat naştere tragedia în Grecia— arată Nietzsche — trebuie să ne gîndim la sărbătorile populare, ba chiar şi la etapele, la popasurile, care se făceau în timpul unei procesiuni religioase medievale. Dar ideea cea mai importantă, care avea să joace un rol de seamă in viziunea lui Nietzsche despre artă în gene-

5 *Op. cil.*. Bd. 7, p. 11
6 Id., p. 13.
‘ 1(1., j>. 10.

rai, este surprinderea *rolului existenţial* al artoi. Arta, ca şi religia şi gîndirea nu sînt „forme” de cultură In sine sau nu sînt *numai* forme <le cultură. Ele au un truncln comun *raportul dintre om şi existenţă,* trăit originar ca discrepanţă, dezacord, suferinţă originară (*Ursehmcrs*), angoasă existenţială. **Pentru** ca «2, nu plutească bănuiala de interpretare „existenţialistă”, redăm mai jos textele (a nu se uita că este vorba de notiţe de lucru de la inceputul anului 1870).

Nietzsche defineşte tragedia drept „leac natural împotriva dionisiacului. (Oamenii) trebuie să *trăiască,* deci dionisismul pur este imposibil. Căci pesimismul este practic şi teoretic nelogic. . . ”.Gînd«l tragic apare acum în lume : „de a scăpa de adevăr prin frumuseţe, supuneri' necondiţionată faţă de Olimpice din cunoaşterea (adevăru- rurilor) celor mai înfiorătoare” [8].

Nietzsche are intuiţia profundă asupra sensului religiei—mai ales dacă ne gitulim la explicaţiile lingvistice **(Max** Miiller)sau tautologice, care circulau asupra mitologiei. Nietzsche scria : „"Religia (este) pentru viaţă” Mîeîigia homerică o caracterizează pătrunzător : ,.religie **a** fiuinuseţii **ea înflorire,** nu a lipsei”. înt reaga „ lume greacă •- o înflorire a voinţei”. **în** epoca clasică, într-adevăr, grecii 1111 cunosc evaziunea, „fuga din lume”, iar tragedia este „veutilul cunoaşteiii mistic-pesimiste”. Deşi foloseşte şi va mai folosi uneori obsesiv „Voinţa” sehopenhaueriană, Nietzsche dă formulări profunde şi limpezi asupra sensului existenţial al religiei : „Voinţa (citeşte : omul) îti tendinţa lui nemăsurată spre existenţa infinită a fii mă *(bejaht)* in modul cel mai puternic ceea ee asigină durata existenţei’* *(Dnucr des l)aseinu)* [10]. într-o altă intuiţie profundă, Nietzsche leagă şi ei iea de axul comun al dorinţei de cucerirea existenţei: „Etico se întemeiază pe pura lăcomie de existenţă” [n]. Morala ea şi arta se afiă in slujba Voinţei. „Morala conceptuală: Datoria. Ceea ce îi apare individului ca noţiune a datoriei este în fond doar o chestiune a Voinţei”[1]-. „Nu «o poate trece de Voinţă ...” *(ibidem).* „Pentru idealist, existenţa nu-i suportabilă fără o utopie (pe tărî- murile religiei, artei, statului). Marii idealişti : Pitagora, lîeraelit, Empedocle, Platon” [1i].

Nietzsche surprinde ast fel rădăcinile, utopiilor, ale concepţiilor despre absolutul valorilor : ele sînt trăite ca *necesare,* altfel „existenţa nu-i suportabilă”, „nonexistenţa nu poate fi un ţel” [14]. Totuşi, el va adăuga ulterior că acolo unde lipseşte „bucuria de existenţă”

[s] !<!., p. 69.
* 1(1., p. 72.
[10] Id., p. 81.
[11] Jd., p. 81.
[12] ld., p. 82. [13] Id., p. 85. [11] Id., p. 80.

(Ijiistempjinihinf/) apar doctrine ea budismul. Nietzsche întiează- reşte însemnata şi pasionanta problemă a *dialect ici i afirmării şi negării existenţiale.* La început, pesimismul şi „negarea lumii”, negarea integrării în existenţă, a bucuriei de viaţă — îi apar lui Niet zseJie ea un paradox, ca un fenomen imposibil, ineiedibil: „Negaiea.hunii este un punct de vedere incredibil: cum I-a acceptat Voinţa?” [15]. încercarea de a înţelege acest paradox — să exişti şi să negi existenţa — îl duce la o serie de preţioase intuiţii asupra tipurilor de religie. Dar Nietzsche încă n-a ajuns la acea fermitate a pi opri ei sale poziţii, care să-i permită dihotomia *atitudini existcr,1iale-m(j.is- tenţ'mle.* Totuşi, el. sesizează admirabil opoziţia de

[J5] Id., p. 100.

atitudini,depildă, dintre iudaism şi creştinism: „Tendinţa religioasă iudaică este prosperitatea pe pămînt. Cea creştină constă în suferinţă. Ccntj astul este enorm” [10].

în două rînduri, tînărul Nietzsche notează eaiacteiul *inconştient,* profund, al acestor atitudini etico-religioase,caie se află la rădăcinile teologiilor : „Oiicc lărgire a cunoaşteri'noastre izvorăşte din conştientizarea inconştientului”[16]. Chiar la Socrate, încarnarea Baţiunii împotriva trăirii dionisiace, Nietzsche descopeiă .,o formă cu totul nouă a fericirii existenţiale” [17].

Setea de cunoaştere izvoiăşte din nevoia inconştientă de a cuprinde întreaga lume a. fenomenelor în leţeaua conceptelor ; cine a cunoscut această satisfacţie, nu va resimţi nici un imbold „care i-ar putea duce spre existenţă” mai puternic decît „doiinţa de a duce pînă la capăt această cucerire” [18]. Celor stăpîniţi de nevoia cunoaş-terii, imaginea Soeratelui platonic le apaie *„ca răsplată, ca o formă cu totul nouă* a fericirii existenţiale”. Haton este stăpînit de* setea de „a corecta lumea”.

Gindii ea izvorăşte deci din *trăirea existenţială, din nevoia* de a suporta*, de a accepta contradicţiile,* sufei in ţa-, de a privi „faţa gorgonică” a existenţei. „(Sînt) necesare contradicţiile in gindire, pentru a putea trăi. Gîndirea logică eu dorinţa ei de ştiinţă creează o nouă formă de existenţă” [L0]. Sau şi mai clar şi categoric : „Con-ştiinţa. .. nu-i altceva decît un *mijloc* existenţial *(Existensnîîttel)* pentru supravieţuirea indivizilor” [19].

Geneza statului este un proces,,„groaznic”, prin supunere brutală, prin crearea unui neam de trîntori. Menirea lui mai înaltă este să facă să se nască o cultură din aceşti trîntori. Instinct ul politic mcige spre conservarea culturii, „penti u ca *să nu trebuiască să se înceapă mereu de la începui"*[1] (subl. ns. — 0.2.6'.) Cultura f si o un mijloc de păstrare a statului, ea are deci **o** funcţie existenţială, Dai fiumcsul? „Ce est *e Frumosu l %* — **o** senzaţie (le plăceie caie ne ascunde adcA aratele intenţii pe care le are Voinţa într-un ftrcir.tn”. Fomulai<a ttte ortodox **Schopenhauer** iană, dar Nietzsche adaugă o precizai e importantă : *„frumosul* este ... un piisos de foiţă şi sentiment de bucurie existenţială. . .

Nietzsche îi admiră pe greci, pentru că au avut trăirea a ceea ce-i groaznic în existenţă şi, în acelaşi timp, au depăşit, au învins groaza prin crearea tragediei. în tragedie, „latura, groaznică a existenţei ... ne îndeamnă să trăim mai departe”. „Tragedia este frumoasă întnicît impulsul *(Trieb)* care creează ceea ce-i groaznic în viaţă, aici, ea impuls artistic, apărea. în ea (tragedia) ca un copil care se joacă”. Nietzsche formulează încă de pe acum concepţia sa despre *sensul* existenţial al artei, concepţia pe care o va păstra chiar şi în paginile cele mai sumbre pe care le-a scris despre epoca de decadenţă sau criză a culturii.

Apelul la greci înseamnă pentru Nietzsche *altceva* decît semnificase pentru Goethe şi Hegel: nu numai modele de gîndire şi creaţie, ci în primul rînd o pildă de tărie morală, de vigoare spirituală,care s-a tradus printr-o „metafizică neclintită” ; prin *acceptarea tragică a existenţei.* Etica „măsurii”, stăpînirea omului — au dat cunoaşterea, care este „apolinică”. „Orice ştiinţă este îndreptată spre *aparenţă ...* ea nu recunoaşte niciodată unitatea esenţei. în acest sens este apolinică”. Socrate este apolinic, deoarece, ca şi Orfeu, el este împotriva lui Dionysos. Socrate învinge în cele din urmă şi din această, victorie se trage apusul tragediei.

---

[16] Ibidem.
[17] Id., p. 133.
[111] Id., p. 142.
[19] Id., p. 163.

Ceea ce reproşează Nietzsche eliniştilor (filologilor) este de a nutri o imagine idilică sau idilizantă despre greci, concepîndu-i simplist, unilateral, numai ca încarnări ale seninătăţii. Dar această seninătate grecii au dobîndit-oplecînd de la suferinţă, de la sfîşieie, de la un fundal al groazei şi angoasei : „O *armonie* fără o tensiune interioară, fără un fundal al groazei — asta caută „grecii" noştri la cei vechi !". „Nu există o suprafaţă frumoasă fără adîncurile groazei". „Transparenţa, limpezimea, fermitatea şi aparenţa plată *(Flachheit)* a vieţii greceşti este ca la apele unei mări foarte limpezi : fundul mării apare mai sus şi mai plat decît este" [20].

Viziunea tragică este o viziune în profunzime a existenţei, care este în stare să cuprindă simultan suferinţa şi bucuria, negativul si pozitivul. Este o viziune dialectică a lui Nietzsche, o sinteză care cuprinde ambele momente ale contradicţiei, fără să nege realitatea şi sensul vreuneia din ele. Nietzsche *opune* caracterul logic al *gîndirii* caracterului dialectic al *existenţei.* „Am bănuiala că lucrurile şi

[20] Id., p. 159.

gîndirea nu sînt adecvate între ele. In logică domneşte principiul contradicţiei, care *poate* că nu-i valabil pentru lucruri, care sînt ceva diferit, contradictoriu" [2:i].

Dar pontru Nietzsche, problema confruntării dintre logic şi real nu este, ca la Hegel, o problemă de ontologie şi metodologie. Pe Nietzsche il preocupă *trăirea* contradicţiei, trăirea existenţială ca trăire a contradicţiei. Suferinţa, lupta, tensiunea reprezintă „perfecta contradicţie ca fundal al existenţei *(Urgnmd des Daseins)"* [21]. „Omul tragic" *acceptă,* cu bucuria luptei, sigur de forţele sale, acest „nod" de suferinţă si bucurie. Tragedia este „preamărirea dualismului (apolinic-dionisiac) în omul tragic™. Iar forma cea mai generală a destinului *tragic* este înfringerea victorioasă sau îni'ringeiea pentru victorie: „De fiece dată este învins individul şi totuşi nimicirea lui o resimţim ca o biruinţă" [22].

în cele din urmă iese la lumină sensul *aciuai* şi *necesar, modelator,* al tragicului : să învăţăm din pilda tragediei greceşti, a eroului tragic, să ne ridicăm la înălţimea atitudinii sau soluţiei eroic-tragice. Pentru Nietzsche, originea tragediei n-a fost si nu putea să fie o problemă de „estetică" sau istoria culturii. într-o schiţă de plan a cărţii *Naşterea tragediei* (aprilie 1871) se află indicaţia succintă : „*Concluzia finală* : educarea pentru tragic şi artă" [23]. Iar într-o altă însemnare, educarea pentru tragic este formulată ca nu *model* in *opor.ilie* cu onuil contemporan : „în acest sens trebuie să înţelegem sarcina culturii noastre. (Trebuie) distruse toate acele manifestări de slăbiciune şi libertinisin ; educare pentru gravitate şi groază, as-menea călătorilor prin deşert" [24].

Discuţia asupra „romantismului" lui Nietzsche n-are nici un sens (şi nici un folos), dacă nu pornim de la sensul tragicului, «tilde limpede exprimat de tinărul Nietzsche inc-ă din înseninările pentru elaborarea primei sale cărţi şi, evident, din concluzia cărţii însăşi.

5. Critica omului, a societăţii şi a culturii

Deşi este centrală în jurul teniei dezvăluirii rădăcinilor „omeneşti, prea omeneşti" ale idealurilor, Nietzsche resimte prea acul. pseudovalorile societăţii şi culturii epocii sale, pentru ca să le treacă cu vederea. Mai mult, mult mai mult : Nietzsche, solitarul, îşi va îndrepta săgeţile împotriva statului şi a politicii „Reichului" prusac, va condamna militarismul, pseudodemocraţia, presa etc. în capitolul *Omul cu sine însuşi* din *Omenesc, prea omenesc,* Nietzsche are intuiţia că nu tot ceea ce il supără şi îi repugnă depinde de sine însuşi, de o pură reformă interioară. Aforismul 223 aduce o confirmare frapantă acestui adevăr. El se intitulează *încotro trebuie să călătorim* ? Este întrebarea adresată celor însetaţi de cunoaşterea omului, iar răspunsul este: „Introspecţia este departe de a fi suficientă pentru a învăţa să ne cunoaştem : avem nevoie de istorie, căci trecutul se revarsă prin mii de valuri în noi ...". Şi reamintind veşnic noua cugetare- heraeliteană, îsietzsche arată că „ ... pentru a înţelege istoria, trebuie să descoperim, trebuie să cercetăm rosturile vii ale epocilor istorice" !

Mori a civilizaţiei, documentele culturii universale sînt astfel înălţate la rangul de *izvoare* ale cunoaşterii de sine, ale cunoaşterii omului ! La această concluzie ajunge Nietzsche, care, dornic <le aprofundare psihologică, este pe cale

-[5] Id., p. 163. [21] Id., p. 179.
[22] ld., p. 192.
ld., p. 190.
[37] Id., p. 161.

de a deveni el însuşi un maestru al introspecţiei !

In continuare, Nietzsche vorbeşte în ceea ce numim azi limbajul hermeneuticii, lămurind, totodată, titlul unui ^ paragraf --titlu bizar pentru un „manual de autocunoaştere” : *încotro trebuie să călătorim?* Nu numai spre adîncurile noastre. Aceasta va fi deviza psihologiei abisale a veacului XX. Nietzsche propune o altă călătorie — *spre popoare,* aşa cum călătorea străbunul Herodot. l)e ce! Pentru că civilizaţiile sînt „resturi” sau „trepte” istorice, sînt. *„trepte-* mai vechi ale culturii”.

Şi în cel de-al doilea volum, alcătuit din două părţi *(Gînduri şi aforisme amestecate, Călătorul şi umbra sa)* domină tema criticii culturii, dublată de critica societăţii, a raporturilor umane viciate de minciună, convenţionalism, ipocrizie. Critica realităţilor germane contemporane se află pe prim plan, dar Nietzsche îşi extinde aria «•riticii asupra culturii europene, cu incursiuni în istoria culturii. Apare tema culturii germane ideale, elogiul personalităţilor model din trecut, din istoria culturii germane, franceze sau engleze. Despre greci — foarte puţin. în schimb, este aprig dezbătut sensul artei. .Reflecţiile critice asupra lui Wagner capătă în această perioadă (1.875-1876) proporţii izbitoare. Dacă maximele psihologice se referă la condiţia umană în general, o serie de aforisme cu privire la marii creatori şi la fenomenul culturii vădesc un remarcabil simţ istorie.

în prefaţa tirzie din 1886, Niet zsche aprecia, din punct de vedere spiritual această a doua parte a cărţii sale, drept o intensificare a *antiromantismului,* o „eură” de spirit critic atît împotriva romantismului altora, eît şi a propriului său romantism, acum *depăşit.* Prefaţa din 1886 începe cu o maximă pătrunzătoare : „ar trebui să vorbim numai atunci eînd nu putem tăcea, numai despre ceea ce am *depăşit* — restul este trăncăneală, „literatură”, „lipsă de disciplină”. Semnificaţia celei de-a doua părţi *Omenesc, prea omenesc,* arată .Nietzsche, este a unei *vindecări* de romantism, piintr-un îndreptar de pesimism *critic,* menit să vindece şi pe alţii de romantism, să-i înveţe că există *două* tipuri de pesimism : romantic şi antiromantie.

în 1886, Nietzsche proiectează stări <le spirit, gînduri şi evaluări pe care nu le avea cu zece arii mai înainte, Pe atunci, schimbarea de atitudine faţă de Wagner se făcea puţin simţită şi nu era exprimată decît în însemnări intime. Schopenhauer de-abia dacă era pomenit. Ceea ce insă într-adevăr se manifestă viguros în *Omenesc, prea omenesc* este *conflictul cu valorile curente.* Lueru demn de notat, deşi Nietzsche consideră cartea în primul rînd ca o experienţă spirituală personală, el va afirma în *prefaţa* din 1886 că dezgustul tată de mediocritate, ipocrizie, „minciună idealistă” -- era şi o expresie a atitudinii *multora :* oboseala, sila, dezamăgirea „faţă de tot ceea ce mai răminea să ne însufleţească pe noi oamenii moderni, faţă de *risipirea* de forţă, muncă, speranţe, tineieţe, iubite — fenomen (care se-petrece) pretutindeni...”.

Această dezamăgire şi silă putea duce la pesimismul obişnuit, care in fond este o renunţare şi o retragere din viaţă, din luptă, sau la „pesimismul viteaz”,care păstrează „recunoştinţa faţă de viaţă”, care „şi-a pus sarcina să apere viaţa *împotriva* suferinţei” şi să tragă toate acele concluzii, care apar ca nişte bureţi otiăvitori din suferinţă, dezamăgire, ştirbă, însingurare. Nietzsche îşi caracterizează cu luciditate „pesimismul viteaz” şi scoate în evidenţă *valoarea* lui ca atitudine spirituală : ea este cu totul altceva decît tipul de pesimism evazionist, „pesimism romantic”, care, in chip „neşliin<ific”, „generalizează pe baza unor experienţe personale ...”. Nietzsche are conştiinţa limpede a unui fapt pe care nu I-au înţeles majoritatea interpreţilor săi : că ciocnirea cu pseudova-lorile curente şi respingerea lor este o *experienţă*

suprapersonală, epocală : „Oare experienţa mea — istoria unei boli şi a unei însănătoşiri — să fi fost numai o experienţă personală ? ... Aşi crede astăzi contrariul; mereu şi mereu îmi revine credinţa că aceste cărţi de călătorie nu fuseseră scrise numai pentru mine, aşa cum se părea piuă acum”.

Astfel de cărţi, cum sînt cele două volume ale operei *Omenesc, prea omenesc,* Nietzsche le înţelege şi le doreşte să fie ca nişte chemări, îndemnuri şi încurajări pentru cei „care o duc cel mai greu, voi cei deosebiţi, cei mai primejduiţi, cei mai (înzestraţi) spiritual, cei mai curajoşi, voi care trebuie să fiţi *conştiinţa* sufletului modern ...”. Aceste spirite libere sînt totodată şi spirite tari, caractere puternice, care pot suporta adversităţile, care îşi dobîndesc „independenţa îrj. mijlocul a tot felul de împrejurări defavorabile ...”, oameni mîndrî de faptul că trăiesc în aceste condiţii grele şi că luptă împotriva, curentului.

A doua autocaracterizare a cărţii *Omenesc, prea omenesc* face parte din caracterizările scrise în ultimul an al creaţiei lui Nietzsche (1886). Aceste autocaracterizări au apărut postum, întrucit în ianuarie 188G are loc prăbuşirea, finalul dramatic al bolii, din care

Nietzsche nu avea să-şi mai revină. în această a doua caracterizare se detaşează mai puternic autointerpretarea cărţii ca *sfîr.şi-tul unei perioade de criză spirituală,* criză pricinuită- de neputinţa Lui Nietzsche de a- mai suporta climatul spiritual din tJermania. Ceea ce Nietzsche socotea ca fenomen dominant şi insuportabil in acest climat era ■*idealismul,* identificat cu *minciuna.* Nietzsche aminteşte subtitlul cărţii : „acolo nude voi vedeţi idealuri, eu văd numai /ceeace-i/omenesc, prea omenesc Pentru Nietzsche, un „spirit liber” înseamnă/ un spirit care s-a eliberat de povara minciunii, a idealizării, a pactizării cu idealizarea, priut-r-o critică necruţătoare a tot ceea ce *pare* „ideal”, pur, admirabil, perfect. Nietzsche este mîndiu că a coborît în „infernul" sau „lumea subterană” *(Unterwelt)* a idealurilor, că a luminat necruţător *rădăcinile* ascunse ale valorilor morale, filosofice, estetice, ale clişeelor despre geniu, „sfinţenie”, credinţă, compasiune, „sentimentele frumoase” etc. Nietzsche vede în cartea sa anticiparea ideii „reevaluării tuturor valorilor”.

In *Ecce homo,* Nietzsche arată precis cauza declanşării atitudinii sale critice faţă de pseudovalori sau, mai pe scurt, ceea ce am putea numi începuturile *axiologiei critice* (in fapt, cartea este mai puţin teoretică decît va crede Nietzsche la sfîrşitul evoluţiei sale). Limpede este însă diagnosticul pe care îl pune Nietzsche şi care se *simte* : dezacordul, repulsia clară faţă de cultura epocii, faţă de climatul spiritual al vremii. Nietzsche descrie trăirea *înstrăinării*, trăire pe care a avut-o cu prilejul primului festival la Bayieuth : „ ...o adincă înstrăinare faţă de tot ce mă înconjura acolo...”. De ce? Pent.ru că „wagnerianismul il învinse, o pe Wagner”. Orieit de exagerat şi de nedrept a devenit Nietzsche faţă de creaţia lui Wagner (din punct de vedere estetic), nu aceasta se află în discuţie, ei faptul că wagnerianismul îi apare ca un simptom al „vii Iuţilor germane”, al culturii geuuane, al complacerii iii „nevroză” a muzicii, (ie fapt, în pasivitate, amorţeală spirituală. Şi de data aceasta, Nietzsche îşi exprimă convingerea că mulţi tineri se află in aceeaşi stare de spirit : de silă faţă de cultura şi „Heiehul” german.

împotriva culturii germane. Printre primele aforisme cu caracter filosofic aflăm semnul detaşării de Schopenhauer. Este o interesantă comparaţie între moralişti şi filosofi : aceştia din urmă au luat părerile celor dintîi, dar le-au stricat, le-au denaturat. Schopenhauer, de pildă, a luat ideile populare, despre primatul voinţei faţă de intelect, despre caracterul negativ al plăcerii sau despre caracterul neschimbător al caracterului, pentru a le transforma în teze rigide sau neştiinţifice. La Schopenhauer, „Voinţa a devenit o metaforă poetică” (lucrurile au voinţă). „Furia generalizării” a dus la afirmaţii neştiinţifiee; generalizarea, abstractizarea îi apar lui Nietzsche ca „păcat ereditar al filosofilor”.

Dacă vom conexa astfel de aforisme — şi sînt destul de multe împotriva filosofiei — cu afirmaţia cuprinsă în autocaracterizarea

din *Ecce homo,* vom înţelege motivul care îl decide pe Nietxst.,}ie să folosească gîndirea aforistică : rm este vorba numai d*e forma* rtt exprimare, _ci şi de o *vkiune* despre lume.

In *fccce homo,* Nietzsche scrie că ştirbit şi revoltat de ..idealităţi" *(Ideal- itäten),* a simţit „setea arzătoare" de realităţi : ..tocmai *realităţile* lipseau din (cuprinsul) cunoaşterii mele ...". Şi pentru a-şi potoli această sete „ ... de atunci nu m-am mai ocupat de altceva decît de fiziologie, medicină şi ştiinţele naturii ..."[25]. în alte locuri din operele din perioada a doua şi a treia, Nietzsche va pune pe primul plan psihologia, ceea ce şi corespunde caracterului majorităţii scrierilor lui, cu excepţia paginilor despre „veşnica reîntoarcere", botezată pompos. de către unii interpreţi, drept „metafizica lui Nietzsche".

M1RCEA ELIADE

TKOIIETICIA.V Şl ISTOIUf. AI. iUXUUlJ.OU

L I\TK01)U(!EHE : DE LA PitOBLEYIA METODEI LA ANCORĂRI IX FILOSOFIE

PKFjIjIM IXAT'ir. Ceea ce caracterizează, mireasa operă de istoric al religiilor a lui Mireea Elia<îe este un pronunţat *substrat teoretic-metodologic.* Excepţionala erudiţie a savantului român este departe de autosatisfacţia minoră pe care o procură empirismul sec, cit şi simpla acumulare erudită de fapte brute, neinterpretate. Ceea ce I-a călăuzit întotdeauna pe Eliade a fost descifrarea *scnsnlvi* fenomenelor religioase în funcţie de mediul sociouman în transformările lui *istorice.* Lucrul acesta îl evidenţiază faptul că Eliade a dezbătut într-o serie de lucrări ale sale „chestiuni de metoda." şi a dedicai în mod special o carte problemelor metodologice: *The Qnest. lliştory and Meaning in Religion* (1909).

l'ciitm Eliade nu este valabilă concepţia despre un *homo reli- giosus* neschimbat ; savantul român porneşte de ia faptul fundamental că în ştiinţele istorice, subiectul este omul real, *omul istoric- concret.* El arată cum cunoaşterea istorică operează nu cu categorii abstracte şi formale, ci cu categorii pline de conţinutul vieţii. Cercetarea *hermeneutică* a plăsmuirilor culturii, inclusiv a simbolurilor, trebuie „să înţeleagă" sensul lor. De pe aceste poziţii, în care se îmbină armonios *istorismul* şi *hermeneutica,* Eliade a criticat, într-un interviu, structuralismul iui Levi-Strauss, arătind că o astfel de concepţie anistorică nu poate fi de nici un folos .istoricului religiilor. Să adăugăm şi faptul important că structuralismul reduce omul la latura lui *mentalii,* este deci o concepţie funciar intelectuali stă, care nu ţine seamă de rolul afectivităţii, adică al dorinţelor, năzuinţelor, temerilor şi speranţelor, care se nasc din „situaţia existenţială, mereu în schimbare, a omului. După aceste caracterizări preliminarii, avînd doar un caracter introductiv, sumar, va treimi să analizăm detaliat principiile metodologice ale savantului român.

Pentru cel care studiază religia, „istoria" implică în primul rînd faptul că toate fenomenele religioase sînt condiţionate. j\n există „fenomen religios „pur", în afara

---

[25] ld., |> 362.

istoriei, adică în afara contextului său cultural si socioeconomic” [26]. Eliade critică numai reducţionismul, adică acele încercări de a explica fenomenul religios *numai* prin istorie sau sociologie (de ex. Durkheim). 'Dar sarcina majoră totală a istoriei religiilor — am adăuga : ca si a oricărei istoriografii de ramură a culturii (a literaturii, artei, filosofiei) — este să desprindă *semnificaţia* fenomenului. Istoricul oricărei forme a culturii — fie literatura, arta, filosofia sau religia trebuie să practice hermeneutica, adică descifrarea semnificaţiei sau a sensului unui cult magi co-reiigios, al unui curent' literar sau al unui stil artistic. Această căutare a semnificaţiei nu vine cîtuşi de puţin în conflict cu istoria şi sociologia, ci li se etajează deasupra.

Hermeneutica înseamnă depăşirea alternativei : fenomenologie *sau* istoria religiilor, pentru că ea caută să sesizeze atît *structurile,* cît şi *semnificaţiile* fenomenelor religioase. Istoxicul religiilor care practică hermeneutica „dezvăluie semnificaţii care nu erau sesizate mai înainte [27] semnificaţii care se schimbă în diferite culturi şi în diverse momente istorice. Aceasta înseamnă pentru Eliade „o hermeneutică totală”; este o disciplină umanistă, pentru că îmbrăţişează culturile tuturor popoarelor şi pentru că este chemată să descifreze şi să explice „toate întîlnirile omului cu sacrul, «lin preistorie pînă azi”.

Mircea Eliade a făcut importanta distincţie între „istorism si istoi-irism”. Dacă istoricismnl reprezintă o abordare, unilaterală, care ignoră specificul fenomenului religios, în schimb istoria îi apare lui Eliade nu numai ca o abordare necesar-t-ipică pentru omul veacului XX, dar înzestrată cu deosebite realizări şi peispective pentru cultura umanistă, pentru că „ ... astăzi, istoria devine, pentru prima oară, *eu adevărat* universală şi cultura — planetaiă. Istoria omului, din paleolitic pînă în zilele noastre este chemată să se. situeze în centrul educaţiei umaniste ...” [28].

Ultima lucrare publicată a lui Mircea Eliade, care cuprinde o expunere şi o analiză exhaustivă a credinţelor si ideilor religioa.se din paleolitic pînă în veacul XYI, încoronează, totodată, rezultatele bogate pe care le-a acumulat o operă de o viaţă, operă dominată de viziunea istoristă şi hermeneutică (antropologieo-axiologică).

După onin arată chiar autorul în prefaţă, de-abia această lucrare.este o *iutorie* a religiilor, deoarece tratatul din. .1949, în concepţia autorului, era numai „o morfologie a fenomenelor religioase”. Această morfologie, în viziunea lui Eliade, trebuia să preceadă istoria religiilor, aşa cum morfologia lui Li tine a precedat teoria danvinistă a evoluţiei speciilor animale. Titlul de *Tratai de istoria religiilor,* din 1949, îi fusese impus lui Eliade de către editor, din motive negustoreşti ...

Uiorol'unii şi „situaţia exislenlhiiă a omului”. încă din *Cuvînt înainte* la *Tratatul de istoria religiilor* (1949) enumerînd principiile care I-au călăuzit în alcătuirea lucrării, Mircea Eliade încheia cu promisiunea „5) fiece capitol va evidenţia o modalitate a sacrului, o serie de raport uri între om şi sacru şi, în aceste raporturi, o seric de «momente istorice,>“. De pildă: un totem australian, un mit african, o ceremonie sau un ritual pentru asigurarea fertilită!ii solului, simbolismul templului din .Borobudur (India) sau textele unor mistici ca Maestrul ISckhart.

Primul capitol al tratatului, al cărui titlu este *Structura şi morfologia sacrului,* il introduce pe cititor în bogăţia şi varietatea hierofaniilor, dar nu le abordează într-o

[26] SI. Kliade, *J.a nostalgic des origines,* Paris, Gallimard, 1971, p. 29.
[27] kl., p. 131.
[28] ld., p. 145.

manieră stnicturalist-atem- porală; „fiece document este preţios pentru că suplineşte o dublă revelaţie: 1) relevă *o modalitate a sacrului* ca hierofanie*; 2)* relevă, ca moment istoric*, o situaţie a omului* în rapoit cu sacrul" •*. După cum precizăm în alt context, pe baza unui citat din Eliade, savantul român, ca. *teoretician,* nu numai că n-a acceptat existenţialismul ca viziune filosofică, dar I-a şi criticat. Dar Eliade făcea o netă deosebire intre „existenţial" şi „existenţialism". Al doilea termen reprezintă o anumită sau anumite concepţii filosofice, în tini]) ce „existenţial" este o noţiune neutră, oare nu face decît să exprime implicaţia existenţei umane în mituri şi rituri, in teologie sau filosofie. Oamenii s-au aflat si se vor afla întotdeauna în „situaţii existenţiale" : raportul dintre om si lume este *genuin* şi *peren.* Situaţia omului în Cosmos —
— situaţie existenţială — nu-l fereşte de Istorie (nici in societăţile tribale), după cum schimbările istorice nu-l pot scoate din situaţia existenţială genuină. Ceea ce subliniază Eliade, după cum vom vedea, relevă necesitatea de a studia împletirea ambilor factori.

Eliade a marcat: trecerea la Istorie şi ulterior, în diferite lucrări, în articolul *Mylhologie, Ontologic, llisloire,* publicat în volumul omagial închinat iui Ad. Jensen, Eliade *opune* miturilor primitive pe cele.care apar sau sînt prelucrate in noi condiţii istorice : ale • apa

riţiei primelor imperii şi regale. Titlul paragrafului: Isu „ontologie” —, ei „Istorie”, este cit se poate «le grăitor. Pentru că, în mitologiile primitive, t emat ica est29 alcătuită (lin mit iui despre origini — ale condiţiei umane actuale, ale lumii, ale pubertăţii etc. în timp ce „ ... în culturile posterioare — cea cate este numită „cultura Htăpî- nilor”, şi ulterior culturile urbane ale Orientului apropiat antic — se vor dezvolta alte mitologii, patetice şi chiar violente... Să reî-anin- tim că Fiinţa supremă cerească şi creatoare mi-şi recapătă activitatea religioasă decît in anumite culturi pastorale (mai ales la turco-mon- goli) şi în monoteismul lui Moise, in reforma lui Zarathustra şi în islamism" [5]. Deşi este prezent numele Fiinţei supreme (Anti în Meso- potamia. El la eanaaneeni, Dyaus în India vedică, Ouranos la greci), ea nu mai joacă tui rol important: şi reprezentarea ei în *mitolwfie* este palidă sau chiar cu totul absentă (Dyaus). Pasivitatea şi ot ioz-taiea lui Ouranos, de pildă, este plastic, exprimată prin „neputinţa" z-euiui, care a fost castrai. în India, Varuna ia locul lui Dyaus, din este detronat de către Indra. zeu tinăr şi războinic, care şi el, mai tîrziu, va fi înlocuit de Yishnu. si Ou a. Toţi aceşti zei supremi (cu excepţia lui Marduk, cunoscut prin poziţia lui de suveran absolut) nu i»uu sint zei „creatori”, ci au doar menirea să vegheze la păstrarea ordinii lumii, a fertilităţii pămîntnlui şi animalelor. în. general noile ..culturi superioare”, care sînt „civilizaţii istorice” se interesează din ce 5b ce mai mult de ceea ce s-a petrecut *după* crearea Păntîntului ţi chiar a omului. „Accentul cade acum asupra a ceea ce li s-a *întîmplal* zeilor, şi nu asupra a ceea ce ei au creat” [8].

Eliade nu marchează *contrastul* dintre această nouă vixâune asupra zeilor şi ceea ce ştim din teoria sa asupra *l&tmii paradigmatic* a mitului arhaic. Or, acest caracter paradigmatic situa divinitatea arhaică într-o „lume a ideilor” (destul de apropiată de cea a Ideilor, pe care o va imagina Platou). Acum, divinităţilor „intrate în Ist,orie”
li se pot întîmpla accidente comune oamenilor (să ne amintim de aventurile lui Zeu*). Mai mult : zeii pot *muri* ea si oamenii, în folosul oamenilor (Osiris, Tammuz, Attis, Adonis) : „ ... moartea lor este semnificativă pentru condiţia umană, ceremonii în legătură cu vegetaţia (Osiris, Tammuz, Persefona etc.) sau instituţii iniţiative (rnis-terii) au apărut. în urma acestui eveniment tragic”. Astfel de mitologii reprezintă temele mitologice „cele mai populare”.

S-ar putea spune că in timp ce în viziunea arhaică mitul cosmogonic este el *exemplar* pentru oameni, acrim zeii, *v-olens-nolem,* îi.cep să semene cu oamenii ... Poate că de aceea „ ... într-un anumit moment al Istorici, mai ales în (îrecia. și India, dar şi în Egipt, o elită începe să se dezintereseze de această istorie divină şi ajunge (ca iu Orrecia) Hă nu mai creadă în *mituri,* deşi mai pretinde că mai cred» ui zei”. Acum începe, ca una din urmările aduse de istorie, ceea ce Etia.de numeşte „un proces conştient şi caracteristic, de „demiti- za-re” ...fenomen cultural de prim ordin şi ale cărui minări se vor dovedi incalculabile”.

Mitologia greacă sau cea brahman ică nu mai putea reprezenta „esenţialul” ; acesta era ,,o situaţie primordială, care precedă această istorie'' \ Acum vizarea esenţialului este transpusă pe plan filosofic : „Absolutul”, ,,realitatea ultimă”, „esenţa” va fi aflată iu *brahm an- atman* iu *Upanişade,* în *arete* la ionieni, la primii filosofi grec/.

Fireşte, apariţia filosofiei n-a împiedicat supravieţuirea temelor mitice,

---

29 !<!., p. 132.

interpretarea lor în viziunea culturii populare.

poate da şi ce nu ponte da psihologia abisală. Mircea Eliade recunoaşte fără ezitare legitimitatea *psihologiei religiei* într-uua din indicaţiile bibliografice ale *Tratatului* (Iţii!)). Dar în *Curint înainte* la *Mefistofel şi Androginul* (1962), ca şi In alte lucrări, Eliade sublinia aportul istoric, de cotitură, pe care îl aduce *psihologia abixal4,* prin descoperirea inconştientului pentru cunoaşterea omului şi în -mod consecvent, pentru toate disciplinele soeioumane. Psihanaliza, luată în general, descoperea *lumi* ignorate, „Mugind imaginea tradiţională a lumii" [8]. Eliade compară fără ezitare, această inovaţie remarcabilă cu descoperirile astronomice şi geografice ale Renaşterii. „Oînd Jung a detectat existenţa inconştientului colectiv, explorarea acestor comori imemoriale — miturile, simbolurile şi imaginile umanităţii arhaice — a început să se asemene cu tehnicile oceanografice şi speologice" [9].

Eliade observă că fructificarea culturală a psihanalizei a coincis cu ,,intervenţia Asiei în istorie" şi mai ales cu trezirea politică şi spirituală a popoarelor primitive. Cultura europeană se vedea confruntată cu culturile extraeuropene; europeanul a ajuns să-şi dea seama că „este indispensabilă cunoaşterea şi înţelegerea acestor culturi. Hermeneutica este singurul răspuns al omului occidental, singurul răspuns inteligent — acestor solicitări ale ist; riei contemporane". Efortul de *înţelegere* (specific hermeneuticii) a-r putea constitui o latură a unui *nou manism* şi va fi decisiv pentru „cunoaşterea totală a omului".

Fireşte, ca istorie al religiilor Eliade respectă -valoarea psihologică şi spirituală — distincţia este importantă — pe care o aduce psihologia abisală la *istoria religiilor concepută m o disciplină totală,* ca sinteză care integrează rezultatele etnologiei, istoriei, sociologiei,

ld., p. 133.

* Mircea Kliade, *Mephislopltelcs el l'Androqyne,* l'ari.-s, Galiimard, 1PCJ, **p.** 8. '> ici., p. 10.

psihologiei şi psihiatriei. Dar nu uităm respingerea netă din monografia despre şamanism, a acelor interpretări care vedeau în el doar un fenomen psihopatologic.

Profunzimea si noutatea monografiei lui Eliade defineau şamanismul nu ca o serie de cazuri individuale, anormale, ei ea o *instituţie,* prin care se promovau, într-un fel, *miori* religioase, considerate ca atare in mediul in care se petreceau. în mod consecvent, in introducerea despre care vorbim, Iîliade arată că sugestiile importante pe care le dă istoricului religiilor lumea nouă a Inconştientului, ,,ca si lumile străine"' ale ne-apuseiiilor, se lasă cel mai bine analizate în *planul valorilor* (subl. ns. - - *C.I.G.)* şi al comportamentelor rel igioase' ' (/ *bulei*»).

Trebuie să adăugăm că o situaţie similară se petrecuse eu eîteva decenii mai înainte în istoria filosofiei contemporane : neokantianismul Şcolii de la Baden (Windelband şi lîickert în primul rind), ea şi cel al Şcolii de la Marburg, demonstrase că problema teoriei cunoaşterii mi se rezolvă pe plan psihologic, subiectiv, ci pe planul *obiecţii'* al valorilor sau al structurilor logice.

în timp ce pozitivismul etnologic (Tylor, Era zer) studia tu meticulozitate obiceiurile şi credinţele „sălbaticilor" ca roade ale „mentalităţii prelogice" (Levy-Bruhl), Eliade propune abordarea unui mit sau a unui simbol sau ritual primitiv „ • • ■ ca expresie a unor situaţii existenţiale", iar acest fel de abordare înseamnă „a le recunoaşte o demnitate umană şi o semnificai ie filosofică'5 [10]. Dar în timp ce psihologia abisală urmăreşte să sesizeze dinamica si importanţa inconştientului şi

caută tehnici terapeutice, istoria religiilor (putem adăuga : şi istoria culturii societăţilor tribale) se străduieşte *să înţeleagă valorile spirituale* ale acestor societăţi şi să le integrezi* în istoria generală a spiritului uman (este ceea ce a realizat, în bună jtarte, etnologia modernă prin B. Malinowski, P. Jîa- din, Evans-Pritchard, J. Lips, R. Thurmvald, Birket-Smiih, 8. Diamond, M. Leenhard, M. (îriaule, M. Godelier, Marc Auge etc.).

O cultură sau o credinţă primitivă, arată Eliade, nu pot fi analizate aşa cum analizezi un vis, ci luînd atitudine istorică, folosind mijloacele necesare înţelegerii lumii homerice sau a profetiH- mului ebraic, adică transpunindu-ne în situaţia istorică şi existenţială în care se aflau evreii şi grecii din acele epoci. Altă pildă: oricît de „aberante” ne-ar apare riturile şi credinţele primitive, ele îşi lasă descifrate sensul individual (antropologic si valoric), cit şi sensul social (a se vedea cap. despre *Iniţiere).*

Miturile şi riturile arhaice devin inteligibile dacă *înţelegem* (termenul cheie al hermeneuticii) că ele sînt „situaţii paradigmatice” (situaţii umane care promovează modele, valori) „ale unor oameni

[10] id., ji. n.

care aparţin unor societăţi de un tip diferit, minate de alte forţe istorice decît cele care au făurit istoria lumii apusene"’[11]. Psihanaliza este calea spre „istoria psihicului”, în timp se istoria religiilor şi a culturilor ext.raeuropene sînt drumuri spre istoria valorilor.

Există asemănări între istoricul religiilor şi psiholog: „atît unul, cit şi celălalt sînt obligaţi să nu piardă controlul faptelor : demersul lor este empiric; dar scopul lor este să înţeleagă« situaţii»: situaţii individuale în cazul psihologului, situaţii istorice în. cazul istoricului religiilor. Căci în ştiinţa religiilor, ca şi în alte discipline, „ . .. comparăm pentru ca să putem simultan asemăna şi diferenţia[1112].

Am adăuga : ar fi absurd şi nedrept să cerem psihologului să-şi depăşească limitele obiectului său, care este *psihologia individuală,* după cum ar fi absurd şi. inadecvat obiectului lor, „să ceri istoricului religiilor, filosofiilor sau literaturilor să se oprească la psihologia religiei, la psihologia gîndirii sau psihologia scriitorilor**. Pe toţi cei care lucrează în vreuna din ramurile istoriografiei culturii (moralei, religiei, filosofiei sau artei) îi interesează *valorile* acumulate de-a lungul istoriei moralei, religiei, filosofiei sau artei. Ei practică *axiologia* (teoria valorilor), iar nu psihologia, dar metoda, pe care trebuie să o folosească este *îmbinarea* dintre hermeneutică şi metoda *eomparativ-istorică.*

Sacrul şi Istoria. *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* (trei volume) este călăuzită de principiul legăturii dintre credinţa şi viaţa social-istorică, inclusiv structura economică şi socială. Aşa, de exemplu, - comportamentele magico-religioase ale paleantropilor n-ar putea fi înţelese, dacă n-am ţine seama de faptul că „paleantropii nu numai că se foloseau de unelte, dar erau în stare să le şi făurească” [1]. Practicile magice, ca şi arta din paleolitic, ne relevă „oinini- zarea”, care a fost posibilă şi datorită domesticirii focului, iar ,,vînă- toarea a determinat diviziunea muncii după sex . . . , în toată lumea animală o astfel de diferenţă nu există“ [2]. Eliade subliniază că oricare ar fi deosebirile dintre vînătorii arctici şi cei din paleolitic, „toţi aparţin aceluiaşi tip de economie şi, foarte probabil, aceleiaşi ideologii religioase specifice civilizaţiei de vînători“ [3].

într-un paragraf sintetic despre religiile neolitice, Eliade afirmă că „ . fiecare descoperire tehnologică, fiecare invenţie eco
nomică şi socială este « dublată » de o semnificaţie şi de o valoare religioasă" [4]. Cultul fertilităţii şi al morţilor din mileniu! VII i.e.n.

>' ld., p. 12.
[13] ld., p. 250.
[1] *Op.* (■('/., I, p. 1.
* id., P.
» ld., p. 11.
’ ld., p. 15.

în Anatolia, bogăţia reprezentărilor Zeiţei Mame, — cultul taurului ca manifestare a fertilităţii masculine etc. alcătuiesc cifrul religios, simbolic, care ne indică valorizarea vieţii, a fertilităţii pămîntului, pentru agricultori. Tot în Orientul Apropiat «-au descoperit documente arheologice, care atestă ,, . . . o viziune a lumii puternic influenţată de ideile religioase solidare cu metalurgia, cu civilizaţia urbană, cu regalitatea şi cu un corp sacerdotal organizat" [30].

Eliade subliniază îndeosebi impactul structurii social-politice: capitolul despre religia egipteană poartă grăitorul titlu *Idei religioase şi crize politice în Egiptul antic*'.*

Mircea Eliade a îmbrăţişat cu căldură concepţia despre ideologia religioasă tripartită indo-europeană a marelui savant George* Dumezil, concepţie care se înrădăcinează în sociologia, franceză a culturii. Concepţia şi cercetările hii Dumezil, scrie Eliade ,, ■ ■ ■ au degajat o structură fundamentală a societăţii şi ideologiei indo-eu- ropene în trei clase -- preoţi, războinici, agricnltori-erescători de vite. Diviziunii societăţii îi corespunde o ideologie trifuncţională : funcţia suveranităţii magice şi juridice, funcţia zeilor forţei războinice şi, în sfîrşit, aceea a divinităţilor fecundităţii şi prosperităţii economice" [31].

Totodată, Eliade, ca şi iranistul Geo Widengren sau eleniştii Martin Isilsson şi W. G. F. Guthrie, a subliniat chipul îu care apariţia statului şi a regalităţii, a prilejuit statuarea unei „ideologii regale" (Geo Widengren) prin care religia era centrată în jurul regelui. Această monopolizare a reprezentărilor religioase de către deţinătorii Puterii TIU a putut însă anihila „religia populară", ca să folosim termenul lui Martin Kilssou, eminent istoric al religiei greceşti.

Eliade conchide că „triumful lui Zeus şi al olimpienilor nu s-a tradus prin dispariţia divinităţilor şi cultelor arhaice, unele, de origine prehelenică" [32]. De asemenea, dominaţia „zeilor olimpieni" u-a putut împiedica pătrunderea cultului dionisiac, deşi „ . . . era vorba, desigur, de supremaţia ameninţată, a religiei olimpiene şi a instituţiilor ei" ». De ce ? Pentru că, apreciază Eliade, de Dionysos . omul se putea apropia, ajungea să-i încorporeze . . . " [10]. în cadrul acestei concepţii despre „ două religii" — deşi Eliade nu foloseşte chiar acest termen —, savantul români acordat, după cum se va vedea, o deosebită importanţă religiilor arhaice şt populare, dind o firească atenţie Bud-Estului European, arie în care

---

[30] ld..]>. .->2-53.
• ld., p. 202.
[3] ld., p. 264.

intră şi folclorul românesc, cu „creştinismul cosmic”. Am dat numai eiteva exemple, care. ilustrează preocuparea marelui savant român de a face din istoria religiilor o disciplină riguroasă, care studiază *transformarea* credinţelor in contextul lor socioistoric. Valorile religioase s-au schimbat uneori pînă la punctul de a căpăta un sens cu totul opus sensului lor originar, din cauza *impactului istoric* pe care îl suferă situaţia existenţială a omului, în decursul istoriei societăţii şi culturii.

Holul filosofiei culturii. în cartea sa despre *Imagini şi simboluri,* Mircea. Eliade_ se referă de două ori la raportul dintre filosofie si istoria religiilor. în introducere, cît şi în încheierea cărţii, în studiul despre simbolism, este vorba, mai precis, nu de „filosofie” în general, ci despre *filosofia culturii.* în introducere, Eliade exprimă o idee la care nu poate să nu subscrie orice teoretician al culturii, conştient de faptul că fenomenul religios intră de drept, alături de artă, morală sau gîndire, iu *materialul istoric* de care nu se poale dispensa orice generalizare valabilă ştiinţific: „am dorit să punem la dispoziţia psihologilor şi criticilor literari, ba chiar şi filosofilor, cît-eva dosare destul de bogate pentru a le permite să. le utilizeze pentru scopurile lor“ [33].

Al doilea citat se referă simultan la importanţa *simbolismului* pentru *filosofia culturii* şi pentru *concepţia metodologică* a autorului : „Istoria unui simbolism este un studiu fascinant şi de altfel complet justificat, pentru că el constituie cea mai bună introducere la ceea ce se numeşte filosofia culturii" [2]. în ce sens? în sensul că pentru filosofia culturii primează, aşa cum arată studiul despre „zeul care leagă“ (cap. .111), nu semnificaţia singulară a puterii magice dea lega, ci puterea magică rezervată, cum a arătat Dumezil, „Suveranului teribil[44] (Vanilia, Uranos, Odhin).

Iu primul rind, Eliade semnalează un aspect nou şi important pentru filosofia culturii: sensul mitului în general; acest sens nou, Eliade îl citeşte in mitul „Suveranului teribil” si constă în polivalenţa lui. Pe plan cosmic, demonul Vrtra, deşi este învins de Va- runa, se dovedeşte a fi fost capabil de a „opri” sau de a „lega” apele. „Ca toate marile mituri, mitul lui Vrtra este polivalent. • - Se poate chiar afirma că una din principalele funcţii ale mitului este de a unifica nivelele realului, care se vădesc a fi, atît pentru conştiinţa imediată,, cît şi pentru reflecţie, multiple şi eterogene” [34].

in mitul lui Vrtra, arată Eliade, descoperim pe lingă alte valenţe, puterea de a opri dezvoltarea formelor, oprirea Vieţii la in-form (aşa după cum şi la Vanuia iudologii au detectat aspectul său de zeu lunar, acvatic, poate chiar o dominantă nocturnă *(Coo- maramamy).* Astfel că, fără a specula, dincolo de texte, lacuna „nocturnă[14] a lui Varumc care poate frapa, în primul rînd, ca un contrast neaşteptat faţă do latura „suverană”, celestă, eminentă, îi corespunde ambivalenţa lui Vrtra. Se poate deci vorbi despre o „înrudire structurală între (ceea ce-i) „nocturn[14], „nonactiv” şi (ceea ce-i) „magician” la Varuna ... şi Vrtra, care „leagă” apele”[35].

Dincolo de aceste caracterizări pe care le desprinde Eliade, mi se pare că *atributele contrarii* ale zeităţilor, moştenite şi prelungite din viziunea arhaică, sînt o pildă de *protodialectioă.* După cum arătam cu. alt prilej[36], tricksterul („farsorul divin”, cum îl spune Paul Kadin), care reuneşte în el mari calităţi şi mari cusururi (în limbaj filosofic : valori şi nonvalori), este o mărturie a dreptului prin care, conştiinţa

---

[33] ld., p. 227.
“ Hi., p. 12').
[1] ld., p. 230.
[36] (X c. 1. Guiiuu, *Mii şi culiurâ,* 1968, cap. VI, 5.

arhaică, *acceptînd* contrariile în viaţă, lc acceptă şi în sfera sacrului (mai pe larg despre această temă, vezi cap. *Dualismul axiologic şi protodialectioa).*

Nu trebuie să uităm însă că la Eliade, aceste diferite probleme filosofice — filosofia culturii, antropologia filosofică, teoria valorilor (axiologia) şi problema metodei — nu sînt tratate separat:, ci *se întrepătrund* în mod permanent.

Aniropoloyie filosofică şi axiolojjie. Problematica metodei în istoria religiilor continuă să-i preocupe pe Mircea Eliade şi în volumul *Mephistophsles et VAndrogyne.* De data aceasta se evidenţiază însă trei probleme teoretice noi : cea a dualismului axiologic care se prefigurează în cartea *De la Zalmoxi* la (renghis-Jlan,* cea a simbolismului religios şi ceea ce vom numi *protodialectica.*

Mircea Eliade se distanţează astfel de specialiştii obişnuiţi în istoria religiilor nu numai printr-o excepţională erudiţie, ci mai ales prin nevoia pe care o resimte de „a ordona", de a interpreta si generaliza.

Deşi înarmat cu o cultură filosofică serioasă, lil iade nu menţionează, *ca discipline filosofice,* nici antropologia filosofică, nici axiologia, ci doar hermeneutica, disciplină filosofică inaugurată de către Dilthey, dar discutată ca filosofie de-abia 111 ultimele două-trei decenii (Gadamer, Bollnow, Eica*ur). Fără să menţioneze numele reprezentanţilor antropologiei filosofice şi ale axiologiei, Eliade foloseşte însă conceptele-cheie ale acestor discipline filosofice. Eliade ştie prea bine că în epoca noastră simbolismul a devenit o problemă filosofică : o dovedeşte bibliografia filosofică pe care o menţionează la p. 240 : sînt amintiţi Ernst Cassirer, Susanne

Langer, A. IS'. Whitehead, precum şi volumele (culegeri do studii) în care se dezbate raportul dintre simboluri şi valori *(Symbols and Valxm.* 1954) şi raportul dintre simboluri şi .societate *(Symbols and Society,* 1955).

Antropologia filosofică şi axiologia sînt două discipline filosofice tinere : prima datează, cam de şase-şapte decenii, cealaltă din deceniul a-l nouălea a-l veacului trecut, avîndu-i ca deschizători de drumuri, independenţi unul de altul, pe Nietzsche şi Wilhelm Vindelband

Eliade aminteşte că problema simbolului a fost discutată din numeroase puncte de vedere : al psihologiei abisale, al esteticii, al poeticii, al etnologiei, al semanticii, al epistemologiei şi al filosofiei [37]. Dar ceea ce trebuie să caracterizeze, după Eliade, *specificul* demersului metodologie in istoria religiilor este „să abordeze subiectul ei cu propriile ei mijloace de investigare şi din perspectiva care îi este proprie. Şi nu există o altă perspectivă din care faptele istorioo- veligioase ar putea fi mai bine integrate decit aceea a ştiinţei general? a religiilor” [38].

Această concluzie delimitează metodologia istoriei religiilor faţă do obiectul şi aria de investigare a etnologului sau psihologului. Dar încă din *[mages et symboles,* Eliade marcase obiectul sau fenomenul religios dintr-un unghi de Vedere pe care el însuşi îi apropie de filosofie..Xoi am spune: mai precis, de antropologia, filosofică, deoarece Eliade socoteşte că faptul fundamental din care au izvorit miturile, riturile, imaginile, simbolurile — este *situaţiu-limită.* „Mai ales iuminînd aceste situaţii-limită îşi îndeplineşte sarcina sa istoricul religiilor şi se întUneşte cu cercetările psihologiei abisale şi chiar cu ale filosofiei"[39].

De la psihologia abisală, istoricul religiilor va învăţa să caute supravieţuirea simbolurilor şi temelor mitice în psihicul omului modern,: „arătînd că redescoperirea spontană a arhelipurilor simbolismului arhaic este un fapt comun la toate fiinţele umane, fără deosebire' de rasă sau mediu istoric. . . ” [40]. Ar fi o „mefa- psihanaliză”, deoarece este vorba nu de psihic, ci de „o tehnică mai spirituală” care va descifra, va limpezi şi va face coerent ceea ce-i „aluziv”, ..criptic sau fragmentar”.

Fiind preocupat în acea perioadă, in primul riml de sensul miturilor în societăţile primitive '(„arhaice”), Eliade se concentrează asupra rezultatelor pe care le va da înţelegerea mitului — nu numai pentru istoria religiilor, dar *chiar pentru conştiinţa omului modern.*

Eliade conchidea că studierea arhetipurilor şi a coinportamentnlui pe care ele le implică Ta deschide ochii omului contemporan asupra „bogăţiei spirituale pe care o implică un astfel de comportament”[41].

Desigur că atunci cînd scria aceste rînduri, Eliade se dorea a fi un istoric al religiilor avînd cel mai larg orizont spiritual printre confraţii săi, deşi etnologi ca MalinoAvsld, Preuss, Pettazzoni etc. sesizaseră şi ei, în opoziţie cu pozitiviştii şi empiriştii, valoarea de document spiritual a mitului sau, în filosofie, a simbolurilor (Cassirer, *l)ie PhilosopMe der symbolischen Formen,* 1927). Eliade cerea însă o depăşire a ceea ce putea da relevarea conţinutului miturilor, a simbolurilor şi a arhetipurilor, considerind că acest studiu ar putea alcătui chiar baza unei adevărate *concepţii despre viaţă* a omului contemporan : I-ar ajuta să se opună şi să depăşească

---

[37] M. Kliade, *on. cit.,* p. 210.
* ld., p. 213.
[39] Mircea Kliade, *Jmaycs / symboles,* p. 13.
[40] **Iliid.**
[41] *Ibidem.*

existenţialismul, istorieismul şi relativismul istoric. Căci „retrăind arhetipurile (omul) se realizează ca o fiinţă integrală, universală. în măsura în care se opune istoriei, omul modern regăseşte poziţiile arhetipale'' (Ibidem), regăseşte în sine ritmurile cosmice, simbolismul trupului său, care este un nntropo-cosmo*. *Pe planul vieţii,* proeedînd astfel, omul contemporan ar dobîndi „o nouă dimensiune existenţială", cu totul ignorată de existenţialismul şi istorieismul de azi, şi ar putea realiza „un nivel de a fi autentic şi major".

Nu este locul să discutăm aceste teze, care se află in centrul antropologiei filosofice, al eticii şi filosofici culturii. în contextul capitolului de faţă, trebuie numai să remarcăm că Eliade cerea o revalorizare a sensului arhetipurilor, termen la care voluminoase lucrări de referinţă, cum este *Yoeabulaire de la philosophie,* sub îngrijirea lui A. Lalande, cu colaborarea celor mai de semnă filosofi francezi, nu găsesc nimic de spus, decît că este „depăşit" şi că este preferabil să nu mai fie folosit !

Totuşi, amintind sensurile date noţiunii de *arhetip*, de la I'laton la Malebranche, articolul îl evidenţiază pe acela de *model, paradigmă* [42]. Or, tocmai asupra acestui sens *axiologic* insistă Eliade. Pentru exemplificare, vom prefera să ne oprim asupra unuia din cele mai importante arhetipuri, care este solidar sau constituie poate chiar baza celorlalte arhetipuri, ceea ce ar putea constitui „logica" simbolurilor la care se referă Eliade. Este vorba despre arhetipul *ordinii* care trebuie să domnească în Cosmos, pentru a da omului arhaic simţământul certitudinii, pentru a-l linişti în ce priveşte propria lui existenţă, dependentă de *repetiţia* anotimpurilor, de repetiţia înmulţirii vînatului, de stabilitatea structurii sociale bazate pe structuri parentale (în acest sens, Levi-Strauss a adus o contribuţie majoră prin cartea sa despre structurile parentale şi *Le totemisme avjourdhui).*

După cum arată Eliade, pentru societăţile arhaice şi tradiţionale (azi am spune : societăţile tribale) „lumea înconjurătoare este concepută- ca un *Cosmos,* (lincolo de care- începe domeniul de temut al necunoscutului, al primejdiei, al demonilor, al haosului" [43]. Această polaritate este trăită ca un *contrast* între simţămîntul certitudinii, acordului cu lumea benefică a ordinii si teama- de haos, de dezordine. Paritate arhetipală care se prelungeşte în primele civilizaţii şi leagă cele trei lumi. Ţin de „logica" sau coerenţa sistematică a simbolurilor şi ideile despre o posibilă escaladare în cer, despre o „restabilire4* a legăturii dintre cer şi pămmt. în ce priveşte *scara* pe care se poate ajunge la cer, ea este purtătoarea, unui simbolism extrem de bogat. „în *chip plastic,* ea figurează o ruptură de nivel care face posibilă trecerea de la 1111 mod de existenţă la altul" [44]. De aceea ea joacă un rol deosebit in riturile de iniţiere, în cele funerare, de înscăunare a regelui etc.

Nu putem încheia această exegeză a interpretării sensului arhetipului fără să nu remarcăm două lucruri : 1) că chiar dacă ajunge la o exaltare a arhetipului, ca focar de valori pentru omul contemporan, cel puţin pentru societăţile tribale (şi în prelungire : în religia populară din Orientul antic), îndemnul de a regăsi in arhetip şi, mai larg — în simbolismul arhaic, „un mod de a. fi autentic şi major", .Eliade cerea ca această reînnoire şi valorizare a simbolismului să fie realizată „... fără ca, pentru aceasta, *să-i sus- tragem istoriei".* Cerinţa aceasta metodologică vădeşte încă o dată tenacitatea concepţiei istoriste; 2) prin accentuarea, fermă a exemplarităţii sau a

---

[42] A. Lalande, *Yoeabulaire de Ia pliilosophie,* Paris, 1962, P.U.F.
: AI. Eliade, *op. cit.,* p. 47,
[44] Id., p. 03.

caracterului lui paradigmatic, arhetipal, mitul primitiv, simbolul, prefigurează sensul paradigmatic pe care avea să-i dea Platou Ideii[45].

Dar, în acelaşi timp, ţinem să subliniem nu numai *latenta ■miorii* în viziunea arhaică mitică (tribală şi ulterior populară), ci si ceea ce am numi latenţa pre-conştientă a Necesităţii. Căci Eliade scrie, in aceeaşi carte, referindu-se la ceea ce s-ar putea caracteriza drept *rădăcină* a concepţiei despre „dezlegarea” din laţurile ,,ze-ului-care-leagă” : „Această polivalenţă a complexului „a fi legat” — pe care l-am observat pe plan cosmologic, magic, religios, metafizic, sateriologie — se datorează probabil faptului că *omul recunoaşte în acest complex un fel de arhetip al propriei sale situaţii în- lume*” [u]. Nu munai sublinierea relevă importanţa teoretică pc care o acorda

-- Cf. I. Gulian, *Axiologie şi istorie* (1987), cap. *Plalon.*

Eliade acestui termen al „situaţiei în lume"', tcrmen-eheie în antropologia filosofica (Schelei*, Heidegger, Ilusserl în lucrările sale tardive); Eliade însuşi .scrie că, prin faptul că *simte* că „este-în-lume", prin acest „arhetip existenţial", „... omul arhaic contribuie la punerea unei probleme de antropologie filosofică, în care cercetarea propriu-zis filosofică va cîştiga mult. dacă nu va neglija astfel de documente privitoare la anumite situaţii-limite ale omului arhaic". Antropologia filosofică modernă, ori cît s-ar ancora in istorism, în omul concret, arată Eliade, nu trebuie să uite cealaltă latină, — perenă (Eliade spune : „universală") a situaţiei în lume, ceea. ee noi am numit mai de mult „raportul existenţial dintre om şi lume" *(Introducere in etica nouă,* 1946).

în *Imayes et symboles,* Eliade a ţinut, totodată, să precizeze si chipul în care înţelege raportul dintre istorie şi arhetipuri. După, ce a. subliniat condiţionarea istorică a omului încă din *Tratat.* Eliade arată că munca istoricului religiilor „nu ar trebui să se reducă la *înregistrarea manifestărilor istorice ale comportamentului* (omului arhaic); el ar trebui să stăruie în pătrunderea mai adîncă *v., semnificaţiilor* şi articulaţiilor lui[46]. Fireşte, arată Eliade, anumite simboluri si mituri, circuli tul în spaţiu şi timp, poartă amprenta tipurilor de cultură din care provin; ca atare, ele „...nu sînt descoperiri spontane ale omului arhaic, ci creaţii ale unui complex cultural bine delimitat, (complex) elaborat şi vehiculat de către anumite societăţi umane"... (ibid.).

Dacă etnologul sau sociologul religiei consideiă pe drept, că el şi-a încheiat munca stabilind raporturile dintre anumite complexe religioase şi anumite forme de cultură, istoricul religiilor trebuie să *e întrebe : *de ce* au putut fi difuzate? La ce întrebări răspund aceste mituri şi simboluri, pentru ca să dobindească o astfel de difuziune? lîăspunsul lui Eliade constă în trimiterea la „situaţia existenţială" a omului in lume, la raport urile şi tensiunile dintre el şi existentă (om-natură, om-societate). De data aceasta, în locul termenului „situaţie existenţială", Eliade foloseşte conceptul, introdus în filosofie de către Karl Jaspers, de „situntie-limită".

în studiul său despre simbolismul religios, >piritul enciclopedie al lui Eliade are prilejul de a se bucura de caracterul *iiiier- ilisciplinor* al ştiinţelor socioutnane şi de faptul că simbolul îi interesează nu numai pe specialiştii care reprezintă aceste ştiinţe, dar şi pe filosofi. Ni se pare importantă mărturia cu caracter *teoretic,* pe care o aduce Eliade caracterizîndu-şi propria disciplină :' „Cel mai mare titlu de merit al istoricului religiilor este tocmai efortul pe care il face de a descifra, într-un „fapt" clar determinat de momentul istoric şi de stilul cultural al- epocii, *-situaţia e.rish-nţ-ială* (sul)l. caro I-a, făcut posibil"[111].

Dar acest concept de ..situaţie existenţială" este. în filosofia contemporană, nu mimai tui concept cheie al existenţialismului reprezentat de către Karl .Jaspers si Jean-Pa ui Sartie. ci ca, un pivot a-l antiopologiei filosofice in genere (Max Schele;'. *JJie sfeilmig des Mtnsclun im Kosmos,*

Jîeproşînd specialiştilor „timiditatea" în faţa necesităţii de a *generaliza* şi de-a, *interpreta*, precum şi faptul eă s-au obişnuit să, lase aceste sarcini sociologului, filosofului sau teologului, Eliade arată că această practică nu poate fi acceptată : „Ar fi multe de spus despre inhibiţia istoricului religiilor in faţa muncii de comparaţie şi

---

[46] ld., p. -11-12.

integrare. Pentru moment, este important să rectificăm opinia greşită care există asupra muncii de integrare. Istoricul religiilor nu trebuie să se substituie diverşilor specialişti, să domine filologiile respective" [1-1].

.Ni se pare .sugestiv să comparăm aceste îndemnuri (şi critici) cu ciitica pe care o aduce Nietzsche filologilor : împotmoliţi în fapte mărunte, aceştia deveneau incapabili să *inţcleitgâ* fenomenul culturii eline în ansamblul lui.

In spirit *filosofic, teoretic,* Eliade scrie'. „Nu devii istoric al religiilor pentru că. stăpîne.ştî un anume număr de filologii, ci alunei cnut devii capabil să ordonezi faptele religioase- într-o perspectivă generală. Istoricul religiilor nu se comportă ca filolog, ci ca exeget, ca interpret[15]. Nimeni nu poate stăpîni in egală măsură, nici măcar nu poate parcurge tot ce s-a- scris şi despre religia primitivă, şi despre religia Orientului antic si despre creştinism etc. Dar nici nu este nevoie ca istoricul religiilor să realizeze acest lucru, care. în practică, este irealizabil. Do la ..filologie", istoricul religiilor trebuie să treacă la „ordonare", la generalizare, adică la *teorie* şi *interpretare.* Istoricul *trebuie* să fio şi *teoretician.* „Căci, pe de o parte, el este dornic să cunoască toate *situaţiile istorice* ale unui comportament religios, iar pe de altă parte, el este obligat să degajeze *nlnn-lnra* acest ui comportament."

Pe de o parte, istoria religiilor nu se poate lipsi de ajutorul etnologiei, sociologiei, istoriei şi psihologie religiei. Pe de altă pai te, cum va sublinia insistent Eliade, toate aceste date şi aspecte nu pot înlocui analiza *specificului* sacrului, după cum nici istoricul esteticii sau istoricul filosofiei nu pot uita eă pe primul plan se află analiza specificului valorilor estetice sau teoretice în decursul istoriei.

Deși nu s-a preocupat in cliip *iernatic* (cum se spune în fenomenologia filosofică) de *problema valoni*, importanţa acestei probleme reiese cu evidenţă în numeroase analize și cazuri, prin care Eliade ilustrează concepţia sa hermeneutică şi istoristă. Chiar în *Tratat* aflăm o declaraţie de principiu cave atestă preocuparea axiologică : „Vom afla un niunăr considerabil de . .. revalorizări ale liierofaniilor primordiale, istoria religiilor fiind în mare pai te istoria' devalorizărilor şi revalorizărilor procesului de manifestare a sacrului" [47]. Idoli, zeităţi, zei etc. se schimbă: cei vechi sînt supuşi devalorizării, ba mai mult: „vechile liierofanii nu numai că își pierd sensul lor originar, dar /ajung' să fie considerate obstacole ... Iconoclaştii de orice geu şi în orice religie sunt justificaţi atît prin propria lor experienţă religioasă, cît şi prin *momentul istorie* (subl. *m.—C.l.G.)* în care are loc experienţa" (ibidem).

Caracterizînd viaţa religioasă a. societăţilor tribale, arhaice, Eliade a ţinut să sublinieze, din chiar primul capitol al *Tratatului* (§ 1.0) „complexitatea fenomenului religios «primitiv» : credinţa în mana, strămoşi, totemism, Fiinţă supremă etc.". !Ni se pare că aici trebuie subliniată o trăsătură pe care Eliade o marchează în treacăt, dar care ne-a apărut ca esenţială, pentru caracterizarea viziunii despre lume a societăţilor tribale : *integrarea existenţială* sau- *valorizarea existenţei, a vieţii ca atare* [48]. '■

Din punctul său de vedere, al istoricului religiilor, Eliade marchează acest fenomen în chipul următor : sacrul primitiv este complex, pentru că prin orice hierofanie. omul arhaic vrea să se insereze în realitate ..." sau el încearcă să se

---

[1T] .Miirca Eliade, *Trăite* . . . , p. 38.

[48] Cf. C. 1. Giilian, *Lumea culturii primitive.* 1983, cap. J1F, 1.

salveze inte- grindu-se in realitate” [49]. Această dorinţă de integrare în existenţă, în real, se manifestă prin diferite culte şi simboluri arhaice. Iată de pildă cum le explică şi exemplifică Eliade în. capitolul despre „Luna şi mistica lunară”. Nu ne oprim la *aspectul teoretic* pe• care îl implică simbolismul, la ceea ce am numi „protodialectioa” în viziunea tribală despre lume, temă care I-a atras vizibil şi pe Eliade şi al cărei interes teoretic reiese nu numai din analizele mai jos citate, dar care va merita: un capitol aparte (vezi infra IV, cap. 2*, Protorfioiectica).*

Mistica lunară porneşte de la faptul că iu timp ce soarele rămîne egal cu sine însuşi, luna se înfăţişează ba în creştere, ba în descreştere, este deci supusă legii devenirii. Omul arliaic simte

[49] iU. Kliade*, op. cit.,* p. 41.

nevoia să-şi apropie forţa lunii, care ii apare ca astrul ritmurilor vieţii de care depind apele, ploile, vegetaţia, fertilitatea ... De aceea, încă. din „epoca neolitică, odată cu descoperirea agriculturii, acelaşi simbolism (lunar) leagă intre ele luna, apele, ploaia, fecunditatea femeilor, cea a animalelor, vegetaţia, destinul omului după moarte şi ceremoniile de iniţiere*' [50]. Mi simboluri şi rituri lunare, omul primitiv se crede „aşezai: în inima acestor forţe (lunare), i'ăeînd să-i crească vitalitatea ..." [51]. Importanţa acordată riturilor şi. simbolismului lunar vădesc dorinţa şi credinţa omului arhaic de a putea, dispune pentru sine de ritmurile vitale ale lunii : „Operaţia de integrare a omului în întregul cosmic nu poate fi realizată, evident, decît dacă, el ajunge să se armonizeze el însuşi cu cele două ritmuri astrale, „unind" luna şi soarele în propriul său corp'..." [52]. în sfîrşit, simbolurile şi riturile reînnoirii, care vizează uciderea, Morţii şi, inclusiv, a vrăjmaşilor vegetaţiei (de ex. uciderea lui Seth, ca zeu al secetei in Egipt) duc la aceeaşi concluzie : nu există, o „religie a, vegetaţiei" sau o „religie a naturii", ci „în măsura în care este integrat în această .Satură si crede că poate utiliza aceasta Viaţă pentru propriile sale scopuri ..." [2S], omul o face. Referinţele la Viaţă şi Natură, conchide Eliade în ultimul paragraf al capitolului despre simbolismul şi riturile reînnoirii, nu trebuie înţelese ca o experienţă pantei stă, ca o luare de contact mistică cu viaţa cosmică, ci ca unul din variatele mijloace „practice" de integrare în realitatea sau forţele care îi pot asigura omului existenţa (misticismul propriu-zis apare de-abia în religiile societăţilor istorice, avînd sensuri diferite, după împrejurările şi nevoile materiale, sociale, afective, pe care le are la rădăcină).

Deşi Eliade işi promitea (în *Prefaţa* la volumul trei din *luturi a credinţelor* etc.), ca de-abia într-un volum final, al patrulea, să se ocupe de „prezentarea religiilor arhaice şi tradiţionale tlin America, Africa şi Oceania", după cum se ştie, el s-a ocupat de aceste religii într-un mare număr de cărţi *Le Myihe de V Eternei Itetour, Mephis- toplieles et VAndroyyne, Jlj/ilies, reres et mysteres, Aspects du mythe, Australian religivns* etc.). De aceea, deşi acest a-l patrulea volum n-a fost scris, este de la sine înţeles că întreaga concepţie a lui Mircea Eliade despre mitul primitiv poate fi reconstruită clin aceste diferite volume şi ea îşi are o valoare in sine.

Eliade desprinde valorile religioase din elemente tematice analizate istoric, l'ot odată pentru eă, după cum a arătat ulterior, el voia să scrie, în *Tratat,* nu o istorie, ci o morfologie a sacrului, dar şi în această morfologie sînt elemente evidente de *istorie* a religiilor. Faţă de proporţiile capitolului de faţă este evident că nu putem decît să ne mărginim la eiteva citate, dar acestea, ni se par foarte semnificative.

Astfel, în capitolul II *(Zei uranieni, rituri şi simboluri ceroşli),* după cc arată rolul acestor zeităţi la populaţiile primitive, Eliade, trece In revistă rangul lor la unele popoare nomade (samoiezi, mongoli, huni), care au şefi. Trecînd apoi la primele imperii orientale, Eliade scrie „Primul element nou pe care îl Înfăţişează aceşti zei (în comparaţie cu figurile cereşti) — de care iie-ain ocupat în paragrafele precedente — este suveranitatea lor. Teofania lor nu se reduce la realităţile uraniene şi meteorologice, *puterea* lor nu se manifestă numai prin creaţie cosmică. Ei devin „stăpini", suverani universali, în consecinţă, in religiile numite politeiste, nu se mai poate vorbi întotdeauna (le zei cereşti, fără a ţine seama, de acest nou element care

[50] Id., p. 143.
[51] Jd., p. 114.
[52] ld., p. 161.

este suveranitatea ...” [34]. Avem o dovadă frapantă a deosebirii dintre zei, a progresului pe care îl marchează interpretarea istorică faţa de interpretarea naturistă (Mix Miiller) şi faţă de coinpara- tisniul heteroclit, neistoric, al lui Frazer, care işi intitula una din cărţile sale *Zeii cerului.*

O trăsătură a zeilor uranieni legaţi de puterea politică o constituie faptul că ei nu mai domnesc in chip direct, ci „atunci cînd apar organisme politice, ei guvernează prin reprezentanţii lor pămiu teşii, hanii” -[5]; G-eughis-lIan sau Manzu-Han se considerau omologi ai zeului.

Valori popuhirc iu istoria creştinismului şi a islamismului. Urmărind istoria creştinismului sau a altor religii, Eliade a scos in evidenţă valori la care este sensibilă şi conştiinţa omului contemporan. Aşa, de pildă, elogiind originalitatea lui Origen (185—254), erudiţia şi interesul viu al acestui autor pentru filosofia platoniciană, ca şi pentru cultura greacă iu general, Eliade arată nu numai capacitatea lui Origen de a fi creat un sistem teologic, ei şi înrîurirea pe care a exercitat-o asupra Părinţilor capadocieni : remarcabil este faptul că in concepţia lui Origen, Dumnezeu creează o multitudine de spirite', care, spre deosebire de Ii,sus, se depărtează de Creator şi devin „suflete”. însă graţie *liberului lor arbitru,* dar şi providenţei divine, aceste suflete pot să se reapropie de Dumnezeu : „Origen crede vă sufletul nu şi-a pierdut libertatea de a alege între bine şi rău... (ideea ce va fi reluată de Pelagius)” Eliade subliniază astfel funcţia răscumpărătoare a *libertăţii.* Origen respinge „fatalismul gnosticilor şi al anumitor filosofi păgini”.

Totodată, deşi exalta mai tirajul (Oiigen înmiişi a fost întemniţat • şi a murit ca minare a toituiilor), teologul creştin valoriza, trupul, consideriudu-l ea rin mijloc caie sprijină înălţarea sufletului.

Expunînd doctrina lui Pelagius, Eliade remarcă faptul eă acest călugăr britanic, venind la Borna în 400. a fost împotriva purtării puţin morale a unor creştini şi s-a străduit să-i reformeze. Teoretic, „Pelagius avea o încredere nemărginită în posibilităţile de înţelegere şi, mai ales, în voinţa omului. Practicînd viitutea şi asceza, piedica el, orice creştin e în staie să atingă desăvîrsirea . . . Xumai omul e răspunzător de păcatele sale, pentru că el dispune de capacitatea de a face binele şi de a evita răul; altfel spus, el se bucură de libertate, de « liber arbitru ». Acesta e motivul pentru care Pelagius nu acceptă ideea că păcatul originar este automat . . . ” [53]. Pela- gianismul a fost definitiv condamnat, de-abia în 579, pe baza argumentelor lui Augustin. creatorul teoriei fataliste a predestinării.

Apreciind cu obiectivitate atît valorile noi aduse de către Biserica de Păsării, cît şi unele închistări, Eliade arată avintul şi strălucirea liturghiei bizantine, valoarea estetic-religioasă a poeziei şi a muzicii religioase, simbolismul lăcaşului bisericii, care . .întruchipează şi, în acelaşi timp, sfinţeşte Universul” [54]. Dar şi mai importai:! este ceea ce am numi valorizarea *umanismului* înăuntrul teologiei mistice. Deşi teologia lăsăriteană suspecta inovaţiile („ereziile”) şi din această cauză -a vădit semne de „înţepenire şi sterilitate”, „totuşi, doctrina centrală a teologiei orientale, în special ideea îndunmezeirii omului *(tlieosis)* este de o mare originalitate . . . "[55],

[53] *Ibidem,* p. 54.
[54] *Ibidem,* p. 63.
[55] *Ibidem.*

O consecinţă de preţ a acestei doctrine, caic revaloriza fiinţa umană-, a fost respectul pentru rugăciunea interioară, pentru spiritualizai c, pentiu contemplaţie şi viaţa monastică. în Biserica orientală, Eliade constată două tendinţe, complementare la început, dar care se vor despărţi cu vremea: de o pai te lolul şi valoni ea *eelesială* a comunităţii credincioşilor, pe de altă pai te, ..autoritatea prestigioasă a călugărilor asceţi şi dăruiţi contemplaţiei”[3].

Chii>ul în care *eshatolagia* a fost înlocuită de *istorie* este ilustrat de c-ătie Eliade prin cazul lui Gioaccliino da Fiore (sec. XII) a cărei concepţie despre istorie este de altfel consemnată şi în istoria filosofiei istoriei. Gioaccliino schiţează o concepţie despre istoria universală periodizată în trei epoci : prima este cea a *Vechiului Testament*, caracterizată prin teama faţă de autoritatea absolută a Legii. A dona epocă este cea a credinţei în Iisus, a *Noului Testament* şi a Bisericii. A treia epocă va fi însă aceea în caic „viaţa religioasă va cunoaşte

‘ Id., p. 64.

plenitudinea dragostei, bucuria și libertatea spirituală"[41]. În cea dintîi epocă, valoarea dominantă va fi munca, în a doua știința și disciplina, în cea de-a treia, contemplația.

Eliade subliniază că este pentru prima oară cirul „istoria va cunoaşte o epocă de beatitudine şi libertate spirituală. Prin urmare, desăvîrşirea creştină este înaintea noastră, în *viitorul istoric* (idee pe care nici o teologie ortodoxă nu o putea accepta)" [42]. Această concepţie „a suscitat atît opoziţia ecleziastică, precum şi entuziasmul şi fervoarea poporului", pentru că sacramentele nu-i mai apar lui Gioaccliino ca indispensabile, iar conducerea Bisericii va fi pur spirituală, iar nu întrupată în instituţiile externe, ale Bisericii. Din acest punct de vedere, Gioaccliino iniţia marea mişcare de reformă a Bisericii. ba chiar „constituia o critică radicală a bisericii din veacul său".

Ocupîndu-se de motivele, diferite valoric, ale cruciadelor, Eliade notează dublul curent : popular şi aristoeratic-papal sau regal (Barbarosa); pe de o parte, ele au făcut posibil contactul cu *Orientul* („dar schimbările culturale ar fi putut avea loc şt fără aceste expediţii sîngeroase"), iar, pe de altă p trte, aşa cum ne-o arată cel mai limpede cruciada „germ mă" din 1212, alcătuită dintr-o mulţime neuiarmată de femei şi copii, reprezintă pietitea p.jpulară, axată în jurul temei inocenţei copilului şi avind în subtext, . .reacţia populară împotriva Cruciadei Inronilor . . . reacţie care transpire in legendele ce au ca temă pe aşa-nutniţii ,/fafurs" (vagtbanzii, săracii) ai primelor cruciade" [43]. Eliade este de acord cu P. Alplian- dery şi A. Dupront. care au arătat că in mentalitatea populară, recucerirea Locurilor sfinte nu mai putea avea loc decît pentru cei *curaţi*
— in primulrîntl, copiii şi săracii.

în § 299, intitulat *Pietatea populară şi riscurile devoţiunii*', Eliade arată într-un chip şi mai marcat faptul că ereziile valdenzilor îi. Franţa, ale beguinilor şi bagarzilor in Flandra, Ţările de Jos, Germania erau axate în jurul căutării purităţii, a „sfinţeniei" şi exprimau „deopotrivă, dispreţul fată de viaţa lumească, precum şi nemulţumirea faţă de cler" [44]. Persecuţiile la care au fost supuşi „ereticii" aveau drept cauză „gelozia clericilor şi călugărilor". Idealul purităţii nu convenea Bisericii: „Biserica, ce nu putea tolera pericolul unui asemenea idealism, a reacţionat vehement, pierzînd astfel prilejul de a satisface nevoile unei spiritualităţi creştine mai autentice şi profunde" [45]. Marguerit Poret, arsă pe rug la începutul veacului XIV, a fost iniţiatoare» mişcării Spiritului liber, care a rupt orice legătură cu Biserica, deoarece ardoarea cu oare fraţii şi surorile Spiritului liber căutau desăvîrşirea, implica ideea că dobîndirea acestei valori n-are nevoie de medierea Bisericii. Scrierea Margueritei Poret *Oglinda sufletelor simple* a circulat în mai multe limbi; alte opere, scrise în acelaşi spirit, au circulat sub numele Maestrului Eckhart.

Yeaciil al XlV-lea a fost perioada marilor crize care au zguduit Biserica. „în acele vremuri de criză şi disperare, dorinţa de a duce o viaţă religioasă autentică creşte şi se răspîndeşte, iar căutarea experienţei mistice devine uneori obsedantă'4 Călugării Tauler şi Suso duc mai departe, în mediile populare, doctrina simplificată a Maestrului lor Eckhart. Ei îndeamnă la detaşarea de plăceri, dorinţe şi acţiune, într-o lume ce se află, în contrast cu idealurile originare ale creştinismului. Iar Gerhart Groote, iniţiatorul unei noi vieţi ascetice

[42] Id., p. 118.
[43] Id., p. 103-104.
» ld., p. 213.
[45] ld., p. 214.

(„Fraţii vieţii eonmne“) predică „un creştinism simplu, generos şi tolerant[4].

Mircea, Eliade a urmărit istoria şi semnificaţia sectelor şi ereziilor nu numai in creştinism. EI a arătat, de pildă, că în islamism, şiismul a avut o istorie dramatică : „Pe lingă persecuţia politică a califilor om ei a zi şi adversitatea învăţaţilor Legii, şiismul a avut mult de suferit şi din pricina disensiunilor interioare ...“ [46]. Pentru şiiţi, imamii sînt maeştri iniţiatori, călăuze spirituale; Aii, ginerele lui Mahomed, a fost primul imam. După Aii, orice verset coranie are patru sensuri : unul din ele („proiectul lui Dumnezeu[44]) este ceea ce îşi propune Dumnezeu să realizeze în om (Henry Corbin). Faţă de ortodoxia suriită, şiismul s-a vădit deschis faţă de idei gnostice şi iraniene, pe care le-a interpretat şi asimilat, aşa cum va face şi sufisraul, mişcare mistică. Pentru şiiţi, imamul devine mijlocitor între om şi Dumnezeu.

Ismailismul. curent denumit astfel după numele celui de-al treilea imam (sec. XI), a avut două ramuri : răsăritenii (adică cei din Persia) şi apusenii (Egipt şi Yemen).

Gnosa ismailiană, reluînd idei ale lui Zarathustra, înţelege prin divinitate *renaşterea spirituală.* După Corbin, ismailismul reformat (sec. XII) accentua spiritualizarea islamismului, „eliberat, de orice tendinţă legalistă, de orice servitute faţă de lege, — o religie personală...“. Eliade arată că această tendinţă s-a perpetuat in confreriile sufite, care au elaborat şi o eshatologie, al cărei termen final este „desăvîrşirea omului[44] sau „omul desăvîrşit[47].

în mistica ismailiţilor sau a altor ramuri şiite, imamul are un rol suprem, salvator, intim apropiat oamenilor : „Eu sînt cu prietenii mei oriunde aceştia mă eautâ“. Interesantă, semnificativă, este con.
vinderea, iu eshatologia şiită, că *lllahdi* (Călăuza) personaj central, urmează să reînvie. „La fel ca si în alte tradiţii, apropierea sfîrşitului se vesteşte printr-o radicală decădere a oamenilor ... Epifania lui Malidi va inaugura pentru musulmani, o eră a dreptăţii şi a belşugului ...<' [48].

Vorbind despre sufism ca despre „cea mai cunoscută dimensiune mistică a islamului”, Eliade arată insă că dacă cercetările recente au diminuat latura lui ascetică, în schimb ele au dezvăluit un limpede *sens social :* „ ... un mare număr de credincioşi erau dezamăgiţi de indiferenţa religioasă a califilor, preocupaţi doar de continua expansiunea Imperiului[44 ll]. Eliade arată de asemenea, într-o notă la pagina citată, eă mai tirziu. numeroşi sufiţi au identificat „guvernarea[44] cu „liăul[49]. Primul mistic, care a fost Hasan al-Beşri (soc. VIII) se gîndea tot timpul la Ziua Judecăţii: Ibrahim ib Adham defineşte fazele ascezei ca o progresivă dezabuzare de lume şi o acută devalorizare a acesteia. Sclava Băbra (sec. VIII) introduce în sufism tema dragostei pure şi absolute faţă de Dumnezeu, ca şi predecesorul ei Ga‘far al Sadiq. Acesta incarnează solidaritatea dinl-re şiistn şi prima fază a sufismuluî. Chiar numai tema dragostei divine ca atare era heterodoxă. „pentru că musulmanul nu îndrăznea să conceapă un ivport de dragoste spirituală cu Alah. l’enlru el era de ajuns să se abandoneze lui Dumnezeu, să se supună Legii si să adauge tradiţia *(sunna)* la învăţătura Coranului[44 1,;]. Sufii erau împotriva căpeteniei religioase *(ulainaj* căreia îi opuneau experienţa personală. „în ochii acestor *alama,* consecinţele acestor experienţe mistice şi interpretările date de sufi ameninţau însăşi temeiurile ortodoxiei islamice[411(j].

Deşi credem că a reieşit suficient de clar, din cele de mai sus, caracterid *popular* al misticismului, nu ni se pare de prisos să adăugăm aprecierea lui Eliade despre sufism: „...mişcarea continuă să se dezvolte, căci ea satisfăcea instinctele religioase ale poporului[50*51]. J»e ce îşi socotea sufismul îndreptăţită interpretarea pe care o da Coranului ? Deoarece încă la Mahomed, o temă a predicţiei este *iminenţa Judecăţii.* în unele *sare,* Mahomed vorbeşte despre separarea celor buni de c?i răi — „drepţii vor sta la dreapta şi răufăcătorii la stingă[4]’. Eliade a marcat motivele sociale si etice ale adversarilor Profetului; „Pentru oligarhia înstărită a quarajiţilor, a renunţa la ,.păginism“ echivala cu pierderea privilegiilor" [52].

In general, in toate capitolele pe care le-a închinat „ereziilor** — fie donatismului, pelagianismului, maniheismului, bogomilismului sau. autismului şi altor curente mistice, Eliade le-a situat în contextul lor i'torico-culiural şi pe lingă analiza ideilor religioase, a arătat

---

[46] Id., p. 251.
” Id., p. 219.
[48] ld., p. 130.
Id.. p. 131.
Id., p. 132.
[51] *Ibidem.*
[52] ld., p. 7G.

substratul lor etic şi social — *valorile* pe care le proclamau. De la valdeni şi pinâ la Jan Hus, „desigur, toate aceste mişcări spirituale, adesea la marginea dreptei credinţe, precum şi reacţiile pe care ea ie-a provocat, erau influenţate, mai mult ori mai puţin direct, de transformările de ordin politic, economic şi social** [10].

>M(‘Cothi hermeneutică. Elementele de bază ale hermeneuticii se vădesc a fi ancorate în antropologia filosofică şi axiologie, dacă vrem să vorbim in limbaj filosofic. Că ele nu au fost; alese de către Eiia.de inliniplător sau numai într-o anumită perioadă a concepţiei sale metodologice ne-o dovedeşte interesul său statornic pentru om, pentru situaţia lui existenţială, pentru „angajarea existenţială” etc. in toate lucrările sale.

In *Mj/liie-i, reves et mysthrea* (1957), Eliade arată încă din prefaţă că delimitarea faţă de psihologia abisală nu înseamnă cîtuşi de puţin renunţarea ia efortul istoricului religiilor de a descifra in fenomenele religioase condiţia umană : „experienţa religioasă angajează omul iu totalitatea sa¨. Dar care nu poate fi redusă la dinamica inconştientului, întrucît dezvăluie omului „modul său de a fi in lume[11], „prezenţa lui iu lume” [53]. Istoricul si teoreticianul religiilor (ca şi al tuturor formelor culturii) nu poate deci rămîne la registrul inconştientului, pentru că, în cele mai fruste documente religioase, se vădeşte străduinţa omului de a transforma „Haosul[11] in „Cosmos[11] şi trecerea de ia natură la cultură (valori). Dacă epoca mitică a Strămoşilor creatori ai lumii este numită de australieni ..epoca visurilor[1]*, sensul acestor cuvinte nu-l poate găsi psihanaliza iu regresiunea psihică, ci istoricul culturii, care înţelege *semnificaţia* riturilor si miturilor pentru viaţa sau existenţa triburilor australiene. Căci revelaţia sacrului, raportul omului cu sacrul „il situează întotdeauna pe om în Însuşi miezul realităţii[11 2]. Această dublă revelaţie face ca omul să >e înalţe deasupra inconştientului, deoarece are drept rezultat „deschiderea[11] existenţei umane spre valorile spiritului ...“. Omul se descoperă capabil de a tinde spre t-ranspersonal, „transcendent[11].

„Dar, pe de altă parte, sacrul este exemplar, in sensul că instituie modele ce trebuie urmate ...“. Aceste trăsături permit omului arhaic ceea ce în termeni filosofici numim „obiectivarea[1]*, depăşirea sau înălţarea de la cercul subiectiv la valori obiective. Fără a folosi acest termen etic şi axiologic în general, Eliade se gîndeşte la acest fenomen (pe care Hegel are marele merit, istoric de a-l fi descris în *Fenomenologia spiritului)* atunci cînd încheie : „transcendenţa şi exemplaritatea îl obligă pe om să iasă din situaţiile personale, să depăşească ceea ce-i contingent şi particular şi să urce spre valorile generale, spre universal” (ibidem).

Eolul conştiinţei, al efortului, al drumului individului spre norme şi valori, reprezintă o evidentă reliefare a modelării conştiinţei ; mitul nu este o creaţie aberantă, un rod a] „superstiţiei”, ci se integrează în *cultură* : „îse gîndim la mit în sensul de *comportament uman* şi totodată de *element de civilizaţie*[1 i 3]-

Atunci cînd reflectează asupra mitului modern. Eliade propune ca „lăsînd la o parte validitatea filosofică a marxismului şi destinul lui istoric ...” [54] distincţie necesară de care puţini oameni se dovedesc azi a fi capabili, să luăm în considerare faptul că Marx „reia şi prelungeşte unul din marile mituri eshatologice ale lumii asiatico-medi- teraneene, şi anume rolul mîntuitor al Celui Drept Totuşi, în filosofia istoriei a lui Marx, Eliade regăseşte visul milenar al umanităţii concretizat în mitul revenirii la Vîrsta de aur şi „ideologia mesianică iudeo-creştină", inclusiv speranţa eshatologică într-un *„sfîrşit absolut al Istoriei*”. Confruntată cu această mitologie „viguroasă şi optimistă”, mitologia nazistă îi apare lui Eliade inferioară nu numai prin rasismul criminal pe care I-a propagat, ci şi prin pesimismu l ei, pentru că presupune, ca şi mitologia germană din care s-a inspirat, sfîrşitul catastrofic al lumii.

jiemtoreîndu-se ia mitul primitiv, Eliade subliniază caracterul lui *modelator* şi *normativ în viaţa reală,* viaţa *socială;* miturile reprezintă ceea ce omul modern cuprinde prin noţiunea de educaţie, instrucţiune etc. : „ ... miturile reprezintă în acelaşi tini]) suma tradiţiilor ancestrale şi normale, care nu trebuie încălcate ...” [55]. Această trăsătură, „ ... care constă tocmai în crearea de modele exemplare pentru o întreagă societate ...” o regăsim nu numai la greci si romani, ci este „ ... o *tendintă care poate fi socotită drept, qeneral-umană*[56] (subl. ns. - *G.I.G.).*

Este tocmai ceea ce se numeşte în axiologie „simţul valorii” (Mcolai Hartmann), ideea

[53] Mircea Eliade, *Mgthes, rives et mystlrcs*, ed. a Il-a, Paris, 1957, p. 12.
[54] ld., p. 21.
[b] Id., p. 28.
[56] Id., p. 29.

„modelului” (Max Scheler) şi efortul spre „obiectivare” (Hegel) : simţul contrastului şi confruntării între „Bine” şi „Hău” (valori-nonvalori) care pot fi regăsite în folclorul tuturor popoarelor sau în literatura de colportaj, ba chiar în romanul poliţist.

Analizînd mitul „bunului sălbatic”, care a generat atît literatura călătoriilor, cît şi utopiile— de la Montaigne pînă la Kousseau — .Eliade- arată eă substratul lor este „ ... mitul Paradisului terestru ... in vremurile fabuloase oare a precedat Istoria[44] [7]. Literatura călătoriilor descoperea „o umanitate fericită care scăpase de viciile civilizaţiei[41] si care oferea modele pentru societăţile utopice. Modele şi valori pierdute — bunătate, moralitate, armonie socială, puritate — pe care europenii puteau să le invidieze (să ne amintim de entuziasmul „seepticului” Montaigne).

în nota de la pagina 50, Eliade reaminteşte că Timpul, Istoria au devenit focarul unei problematici specifice veacului nostru. Fără să st- oprească I-a explicarea acestei preocupări arzătoare — ceea ce ar duce la consideraţii de filosofia istoriei —, Eliade remarcă însă faptul că în două fenomene foarte diferite, cum sînt comportamentul primitiv şi structura filosofiei indiene se urmăreşte abolirea Timpului. Deşi nu subliniază deosebirile de motive dintre ele, Bliade prezintă faptele care le ilustrează: primitivul doreşte regăsirea timpului primordial, pentru că el este dătător de Viaţă, spiritualitatea indiană este obsedată de abolirea timpului pentru că ea este solidară cu eliberarea. „Omul din societăţile arhaice vrea să urmeze calea întoarsă piuă la începutul lumii pentru a se reintegra în plenitudinea iniţială, pentru a recupera rezervele de energie intacte ale noului-născut” [57], în timp ce India se străduieşte să neutralizeze consecinţele naşterii pentru oameni (suferinţa). „Ceea ce-i important este de a frînge ciclul transmigraţiilor Avem deci iu faţă două *valorizări* opuse ale timpului.

Valorizare află Eliade şi în concepţia platoniciană despre „memoria impersonală[44], latentă în orice om şi care îl strămută in vremea în care putea contempla nemijlocit Ideile (Valorile), I’erfect îndreptăţită este *asemănarea* (axiologică) pe care o găseşte Eliade între doctrina platoniciană şi viziunea arhaică despre timpul primordial : nici una, nici alta „nu acoperă importanţă amintirilor *personale.* Istoria exemplară le interesează[44] [9], — ceea ce ilustrează iarăşi procesul *obiectivării.* Aceeaşi idee este marcată în alt loc : sub riturile şi miturile bizare, „aberante[44] (pentru pozitivişti) ale primitivilor, descoperim *obiectivarea* ca străduinţă general-umană; de aceea trebuie să ne degajăm „de subiectivismul impresiilor şi. să dobindim o perspectivă mai obiectivă. Adesea, înţelegerea ideologiei este suficientă pentru restabilirea „normalităţii[44] unui comportament[44] [10].

O concluzie identică se desprinde din capitolul despre experienţa senzorială şi experienţa mistică la primitivi: fenomenele de percepţie ext-rasenzorială, facultăţile paranormale de cunoaştere clarviziune) la primitivi, studiate de etnologul S. de Marti!io, de

O. Leroy, Tietty Humplirey, S. Ama don *{La parapsychotogie,* Paris,

1954) sînt interesante şi importante, dar aparţin parapsiliologiei, în timp ce „istoria religiilor se interesează de *semnificaţiile* acestor fenomene şi pentru a le înţelege mai bine se străduieşte să recunoască ideologia care le-a *valorizat^* [58]' (subl. ns.—*C.I.G.).*

După cum se vede, fie că abordează analiza mitului „hunului sălbatic”, a mitului paradisiac, a experienţei mistice a şamanilor sau simbolismul ascensiunii, Eliade *aplică* metoda hermeneutică pentru a dezvălui *semnificaţia* sau sensul acestor fenomene religioase. Iar hermeneutica este întotdeauna. înrădăcinată in *situaţia existenţială* a omului, in nevoile şi nădejdile, în dorinţa de bunurile 'vieţii, dar şi de *valorile* pe care crede că i le pot a,sigura practicile magico- religioase, fie recitarea, unui mit despre- origini sau alteori asceza. Căci toate „aceste mituri, rituri, credinţe — exprimă simultan situaţii existenţiale ale omului în Cosmos si trădează dorinţele lui obscure şi nostalgiile lui” [59]. în religiile care se nasc ulterior — ca, de pildă, budismul sau yoga, chiar dacă *sensul* sau scopul lor este ou totul altul decît asigurarea vieţii, ele *prelungesc* „...ideologia şi tehnicile imemoriale care se sileau să schimbe condiţia umană prin mutaţia structurilor psihosomatice”[60]. Dar, subliniază Eliads în noi condiţii istorice şi culturale, ele urmăresc „. .. un scop cu totul diferit”, urmăresc *alte valori :* liniştea, ieşirea din timp, din Istorie, certitudinea că suferinţa in lume poate lua sfirsit. *Viaţa,* ca valoare primară pentru

[57] Id., p. 53.
[58] Ici., p. 119.
[59] Id., p. 120.
[60] Id., p. 123.

primitiv, devine în unele religii ale Indiei *rnaya,* iluzia care împiedică dobîndirea nemuririi şi libertăţii (yoga).

Condiţiile socioistorice intervin şi ele : zborul magic poate fi dobindit de orice şaman, dar dacă suveranii urcă în cer, „aceasta arată că ei au depăşit condiţia umană” [Jl]. în China, primul suveran care, după tradiţie, a reuşit să zboare, a fost împăiatul Şuen (2058- 2208). Eliade citează studiile prin care orientalistul Geo Widengien a demonstrat „ideologia regală şi *patteni-ul* ritual al suveranilor în Orientul antic”[61]. Dar, subliniază Eliade, suveranii n-au făcut altceva decît să-şi însuşească un scenariu si un simbolism, care s-au păstrat timp de milenii. Ar fi inutil să cauţi „originea” experienţei extatice, a urnii complex simbolic cum este înălţarea sau zborul magic, pentru că — şi aici se vădeşte postulatul de antropologie filosofică — „este foarte probabil că experienţa extatică — să fie consubstanţială condiţiei umane, în sensul că ea face parte integrantS. din ceea ce se numeşte „Ia prise »le conscienee” de către om a .situaţiei sale specific** in Cosmos” [1,!].

După cam se va vedea însă din capit olul *Istorism şi hermeneutică în istoria religiilor,* hermeneutica, aşa cum o înţelege Eliade, nu se mulţumeşte cu. evidenţierea constanţei condiţiei umane — o astfel de viziune nu-l poate satisface pe un *istoric* al religiilor şi nici pe acei filosofi ca Max Schelei-, care au trecut de la „omul abstract” (din *IHe Stellvng des jlenschen im Ilosmos)* la *Omul şi istoria* (Paris,
1955) sau Jaspers *(La situat ion spirituclle de notre cpoque,* 1952). Completînd descrierea structurilor arhaice care se prelungesc în diverse contexte istorieo-culturale, Eliade vorbeşte despre „căderea în istorie", ca fenomen profund şi caracteristic, atît pentru Israel, cît şi pentru creştinism: „2\ uniim «cădere în Istorie» *la prise de coiiseienee* de către omul modern, a multiplelor condiţionări istorice...”[62]. Creştinul modern se simte decăzut „nu numai prin condiţia sa carnală, ci şi din pricina condiţiei sale istorice” (ibidem). Cliiar dacă reuşeşte să se apere de ispitele vieţii, creştinul modern nu poate evita impactul Istoriei „decît printr-un act curajos de evaziune”. El îşi dă însă seama că nu aceasta-i soluţia — evaziunea — şi că „. . . e! mi se poate «alva decît în viaţa concretă, istorică, viaţa pe care a ales-o şi a trăit-o Christos” [ls].

li-.vmeneiifieu. seni ni ficat io. valoare. Problema metodei în istoria religiilor i-a preocupai atît de stăruitor pe Mircea Eliade, încît ulterior a simţit: nevoia să-i dedice o carte : *The Quest* (19(i9) (in traducere franceză *La nostalgie des origines,* 197.1) care are ca subtitlu *Metodologia şi istoria religiilor.* La rădăcinile acestei cărţi se află mai multe intenţii : dorinţa de a-i face conştienţi pe specialişti că empirismul, eruditionismul etc., este insuficient, îndemnul la lărgirea orizontului prin folosirea metodei comparate şi a hermeneuticii, dorinţa de a valorifica istoria religiilor ca o cale posibilă spre un nou umanism etc.

în ciuda preţuirii pe care a arătat-o totdeauna specialiştilor şi a citării cu scrupulozitate a tuturor lucrărilor elaborate de către etnologi, de specialişti în domeniul religiei preistorice, de istorici ai religiilor antice şi moderne etc. Mircea Eliade n-a şovăit să-şi exprime nemulţumirea faţă de ceea ce el numea inhibiţiile şi timiditatea în faţa problemelor *teoretice, metodologice* ale disciplinei istoriei religiilor. Cit de gravă i-a apărut lui Eliade această situaţie reiese în chip eclatant din t itlul unuia din studiile pe care le cuprinde volumul de care ne ocupăm : *Criză si înnoire în istoria religiilor.*

De ce „criză” ? Răspunsul il citim nu numai în acest studiu: e! este prezent în întreaga carte (cu excepţia studiului final despre •dualismul religios). Este un răspuns care sună totodată ca o invitaţie—invitaţia clasică a filosofului adresată reprezentanţilor ştiinţelor naturii sau ştiinţelor istorice : „Puneţi-vă jiroblema metodei, deci a valabilităţii ştiinţei pe care o practicaţi ! Daţi-vă seama că de problema metodei depinde adevărul, că nu este destul să practici o ştiinţă, dacă nu-ţi pui sau nu vrei să-ţi pui întrebarea : ce este cunoaşterea"? Care este metoda cea mai bună pentru a cunoaşte cît mai bine fenomenele, fie ele fizice, biologice, psihologice sau culturale ?

Că Mircea Eliade a scris această carte pornind nu numai de la situaţia de ,,criză în istoria religiilor”, ci si de la întrebări filosofice fundamentale (pe care le-am formulat mai sus), se vede la tot pasul, iar autorul o spune încă din prima pagină a prefeţei: deşi ,,religia” este un termen insuficient de precis, el mai poate fi folosit. ,, • • • cu condiţia să nu implice în chip necesar o

[61] **ld., p. 134.**
[62] Ifl.,]). 205.

credinţă în Dumnezeu, în zei sau în spirite, ci să se refere la experienţa sacrului şi, în consecinţă, să fie legat de ideile despre *fiinţă, semnificaţie* şi *udevăr*[li] '.

Chiar şi cititorul nespecializat în filosofie, ştie eă aceste trei noţiuni fundamentale sînt filosofice, iar cititorul care arc cultură filosofică ştie că ele stau la baza a trei dintre disciplinele filosofice : ontologia (despre fiinţă), hermeneutica (despre senmnificaţie sau sens) şi teoria cunoaşterii (gnoseologia, metodologia, calea spre adevăr). într-un alt loc, pentru a stimula lărgirea orizontului in istoria religiilor, Eliade foloseşte exemplul literaturii, mai precis : al istoriei şi criticii literare. Este regretabil, arată Eliade, că istoricul religiilor nu foloseşte exemplul pe care i-l dau istoricii şi criticii literari. Aceştia (doar dacă nu sînt formalişti, structuralişti sau instalaţi pe poziţiile estetismului) recunosc azi „... o continuitate şi o solidaritate între munca istoricului si a sociologului literaturii, a criticului şi esteticianului” [63]. Dar *după* munca lor, opera sau creaţia literară mal trebuie studiată şi dintr-un alt unghi de vedere, chiar după ce esteticianul a analizat valoarea artistică : „r amine întotdeauna un mesaj secret în opera marilor scriitori, iar cele mai multe şanse de a-l sesiza îl are filosofia” [64].

Aici ne îngăduim să intervenim pentru a adăuga că ceea ce spune Eliade despre cuvîntul „religie” este important şi pentru filosoful contemporan : cuvîntul „filosofie” este valabil ca termen general curent, „popular”, dar specialistul ştie eă numărul ştiinţelor sau disciplinelor filosofice a trecut de douăzeci. Cînd Eliade recomandă filosofia ca încoronare a lucrărilor <le istorie, sociologie, critică şr estetică, el are grijă să precizeze care este de fapt *disciplina* filosofică la care se gîndeşte : este *hermeneutica.* în concepţia Ini Eliade, hermeneutica, după cum s-a văzut şi pînă acum, implică antropologia filosofică *(omul în situaţie),* deci descifrarea *semnificaţiilor* umane a fenomenelor religioase. *Iar semnificaţia sau sensul* unui fenomen cultural ne trimite la *-valori* (de care, printre ştiinţele filosofice, se ocupă *axiologia* sau teoria valorilor). Eliade afirmă că nici nu poate concepe o conştiinţă care nu vizează valori : „. .. este cu neputinţă să ne imaginăm cum ar putea apare conştiinţa, fără să confere o *semnificaţie* impulsurilor şi experienţelor omului”[65].

Eliade îl citează undeva aprobativ pe filosoful englez White- liead, care a afirmat că întreaga istorie a filosofiei moderne nu-i decît o parafrazare a filosofiei lui Platon. Am adăuga, la această părere semnificativă despre Whitehead şi Platon, citatul în care Eliade declară direct că: „...prin experienţa sacrului, spiritul uman a sesizat deosebirea dintre ceea ce se dezvăluie a fi real, puternic, bogat şi semnificativ şi ceea ce-i lipsit de aceste calităţi, adică fluxul haotic şi primejdios al fenomenelor, apariţia şi dispariţia lor fortuită şi lipsită de sens“ *(ibidem).*

După cum se ştie, pentru imensa, majoritate a istoricilor filosofiei, acest ..dualism" (in ghilimele, pentru că i se dă o nuanţă peiorativă) este socotit drept specific filosofiei lui Platon: lumea Ideilor stabile, paradigmatice, opusă fluxului fenomenelor realităţii obişnuite.

După cum am încercat să arătăm iutr-o lucrare recentă, a te mulţumi să-i decretezi pe Platon „idealist", pentru-că afi rmă primatul Ideilor faţă de realitate, înseamnă să ignori rolul său de *cfilor al axiologiei* [66]. înţelegerea unilaterală a Ideilor platoniciene ca noţiuni adus la pierderea sensului lor de *Valori* şi la deprecierea inclusă in caracterizarea filosofiei sale ca „dualistă". Ca si cum lumea idealurilor, scopurilor şi autodepăşirilor n-ar fi mai importantă *pentru om,* decît lucrurile, lumea fizică sau biologică, evenimentele, efemerul şi nesemnificativul !

în citatul pe care l-am dat mai sus din prefaţa cărţii lui Eliade, aflăm nu numai ceea ce se cheamă o „profesie de credinţă", ci şi afirmaţia implicită despre includerea unei viziuni platoniciene despre lume; aplicată în ştiinţele umane, ea duce la hermeneutică.

Pentru omul religios, sacrul sau specificul lui valoric este simultan model şi normă : „De la documentele religioase cele mai arhaice . .. pînă la creştinism şi islamism, *imitatio dei* ca normă şi linie călăuzitoare a existenţei umane nu a i'osfc niciodată întreruptă" Iar descifrarea valorilor sau modelelor pe care le implică fenomenele religioase, chiar cînd ele constituie un limbaj prerefiexiv, „necesită o hermeneutică anume“. Numai cînd o aplicăm „istoria religiilor încetează de a mai fi un muzeu de fosile

Fireşte, ca om de ştiinţă dublat de un gînditor, Eliade nu poate să nu constate că veacuri de secularizare, progresul ştiinţei şi tehnicii etc. au făcut ca „•••vechi concepţii teologice,

[63] ld., p. 24.
[64] Id., p. 25.
[i] Ici., p. 8.
[66] CF. *C.* i. Cîulian, *Axiologie şi istorie,* cap. *Platon.*

dogme, credinţe, rituri, instituţii etc. să fie treptat golite de sens“ [67]. Omul contemporan nu poate să nu aspire spre valori estetice, politice, teoretice etc. altele decît cele ale unui trecut mai mult sau mai puţin depărtat. Dar cine se străduieşte să înţeleagă valorile altor epoci, din alte vremuri sau de pe alte meleaguri, descoperă „lumi de semnificaţii uitate, denaturate sau neglijate”. Printre cei care n-au decît de cîstigat prin cercetarea şi înţelegerea acestor lumi „sitaine", „exotice” —- se află şi filosoful.

Legătura dintre istoria religiilor şi filosofie es‘u* subliniatâ şi în studiul despre *Criză şi înnoire in istoria reliţ/iiiur :* „Am repetat adesea că filosofia apuseană iiscă să se provincializeze. dacă se va cantona la nesfirşit în propria sa tradiţie. Istoria religiilor este in măsură să examineze, să analizeze şi să elucideze un număr considerabil de „situaţii semnificative" şi de moduri de a fi in lume, care, altfel, rănim inaccesibile” [68].

în concepţia lui Eliade despre hermeneutică este foarte limpede exprimată ideea că orice fenomen cultural - deci nu numai cel religios — trebuie să se lase pătruns şi descifrat sau, in termeni filosofici, fără să neglijăm *aparen-fa,* să căutăm sul) ea. *esenţa.* (După cum am arătat cu alt prilej, filosof;..;! francez Paul Ricceur are aceeaşi concepţie despre hermeneutică: toiul ei este să descopere, sub aparenţe, *sensul* fenomenelor). Este semnificativ faptul că lîicoeur a apreciat mult concepţia metodologică a lui Eliade şi că şi el. s-a pronunţat împotriva structuralismului, care refuză să meargă dincolo de structuri. Este grăitor şi faptul că ambii autori au apreciat materialismul istoric şi freudismul, pentru că au considerat că aceste doctrine, în ciuda exagerărilor şi limitelor lor, caută tocmai ceea ce nu se vede, ceea ce nu-i aparent. „Marxismul şi psihanalizane-au arătat eficacitatea demist.ificării, atunci cînd vrem să sesizăm *adevăratul sens* — sau sensul *primar* — al unui comportament, al unei acţiuni sau al unei creaţii culturale"[69]. De partea lui, lîicoeur îi numeşte pe Marx, Nietzsche şi Freud „maeştrii ai bănuielii”, ai bănuielii că sub aparenţe se ascund *semnifici'!ii, sensuri :* „,... ei triumfă . .. printr-o «xepceză a sensului. De la ei (încoace), comprehensiunea este o hermeneutica : de acum Înainte, a căuta sensul nu este numai o silabi- .şire a sensului, ci *descifrarea expresiilor* !ui“ [70]. Expresii ale existenţei soc-iiile sau ale voinţei de putere sau ale psihismului inconştient. Indiferent de exagerările fiecăreia din aceste doctrine luate în parte, ele au pregătit totuşi hermeneutica modernă, care este „o logică a dublului sem“, — a sensului aparent şi a *adevăratului sens* [u].

II. ISTORISM şl HliKUEXEUTIlU ÎX ISTOItl Y WiLIGIILOH

1. Necesitatea dublei interpretări : istorice si hermeneutiee

N’a este oare o tautologie evidentă itt titlul p ir.unfalai d,,' f iţ\ *i* .Nu-i de la sine înţeles că un istoric al literaturii, artei, filosofiei sau religiei gândeşte istoric, că aplică fără greş istorismul *!* Istoriografia culturii no arată că lucrurile nu stau astfel: printre miile de reprezentanţi ai istoriei literaturii de pildă, do ir un Taine, un Renan sau un Lanson in Frânţ i, un de fSauctis în Italia, un Dilthey in Germania etc. au fost in mod deosebit conştienţi de faptul că o viziune istorică asupra literaturii se manifestă ca o luare de poziţie metodologică, împotriva factologici heteroclite şi a empirismului insensibil la probleme metodologice.

La Mircea Eliade am aflat, de asemenea, o preocupare marcată pentru conştientizarea metodei pe care şi cum trebuie să o aplice istoricul religiilor. Faptul că *Tratatul de istorie a religiilor nu* era o istorie a religiilor, ci o *morfologie a sacrului,* a spus-o chiar autorul.

în capitolul final al cărţii sale despre esenţa religiei şi manifestările ei, renumitul fenomenolog al religiei G. van der Leemv îl cita pe Eliade ca reprezentant al acestei orientări[x]. Dar în *i The Qaest,* după ce vorbeşte cu respect şi admiraţie, atît despre lucrările de specialitate, cît şi, în general, despre personalitatea culturală a celui care a fost G. van (ier Leeuw, Eliade, *opune* metoda istorică fenomenologiei. în primul rînd, Eliade constată un fapt : ..Interesul

[67] Id., p. 13.
[68] Id., p. 133.
[9] Id., p. 247.
[70] **Paul lîicoeur,** *D? Vinterprelation,* **Paris, Ed. du Sciil, 1965, p. 42.**

crescînti pentru fenomenologia religiei a creat o tensiune între savanţii care se ocupă de *lieligionmmenschaft* (ştiinţa religiei). Diferitele şcoli istorice şi ixtoriciste au reacţionat puternic faţă de pretenţia fenomenologilor de a putea sesiza *esenţa* si *structura* fenomenelor religioase. Pentru istoricisl i *, religia este în chip exclusiv un fapt istoric, fără nici nn sens «au valoare supraist-oriee şi a căuta „esenţe" este echivalent eu o cădere în eroarea platonică" [71].

în capitolul următor, intitulat *Căutarea originilor religiei,* Eliade denunţă mai întii iluzia că se pot descoperi aceste „origini” • *nu* avem documente care să ne permită satisfacerea acestei doiinţi, chiar dacă ştim azi mult mai mult decît Max Miiller, care credea că Vedele reprezintă faza primară a religiei ariene. Dar sanscritolo- gul francez Abel Eergaigne a putut deosebi, încă de prin 1870, că imnurile vedice „erau creaţia unei clase de preoţi învăţaţi şi vitua- listi” [72]. Iar cînd Wilhelm Schmidt a elaborat voluminoasa sa lucrare, dovedind indiscutabil o mare erudiţie, teza sa de bază a fost criticată ca fiind „suspectă” de idei teologice preconcepute.

Dar neputinţa istoricului religiilor de a descoperi „originile”' este o „neputinţă” care ne îndeamnă să recunoaştem eă este mai bine şi mai onest să ne interzicem speculaţiile „decît să inventăm teorii” animiste (Tylor), preanimiste sau „monoteism originar” (W. Schmidt). Acesta renunţare la imposibil, nu-l împiedică pe istoric să reconstituie formele arhaice religioase şi să marcheze transformările istorice ale religiilor. însemnătatea viziunii istoriste este succint, dar convingător expusă de i-ătie Eliade, în paragrafn *Istorieitate şi istoricism,* de mare importanţă în contextul problematicii lucrării de faţă.

Mircea Eliade consideră că omul contemporan, aspirînd să descopere sau, afectiv vorbind, suferind de „nostalgia originilor”, s-a pomenit *confruntat cu Istoria.* Dar istoricul religiilor se află azi într-un climat cultural cu totul diferit de cel în care trăiseră Max Muller si Tylor, sau chiar jFrazer şi Marett. „Noui mediu este hiă- nit de Nietzsche şi Marx, Dilthey, Croee şi Ortega”[73] — un mediu în care domină nu *natura,* ci *Istoria* (ceea ce noi numim *criză istorică* :’).

Vorbind ea om de ştiinţă, Eliade îşi exprimă convingerea că această cotitură spirituală, fapt-ul că omul contemporan a descope rit că este „o fiinţă istorică” (ceea ce afirmase încă Hegel) — n-a fost o experienţă negativă, sterilizautâ, indiferent de faptul că unii ginditori au căzut în relativism sau că ne putem simţi „umiliţi” de condiţionarea istorică a sentimentelor, gîndurilor şi valorilor noastre (un Goethe insă s-a i.iupîicat foarte bine cu condiţionarea istorică si cu dialectica dintre libertate şi determinism) ®.

Rezultatele pozitive ale istoricităţii omului şi a culturii ne-a adu*, printre altele, arată Eliade, debarasarea de „ultimele resturi de angelism şi idealism. Acum luăm mai in serios faptul că omul aparţine *acestei* lumi ... ” [74]. Iar faptul că sinlem fiinţe istorice nu ne împiedică să ne dăm seama că sîntem fiinţe *creatoare* — şi aceasta-i esenţialul. In loc să suporte pasiv o situaţie istorică, „ . . .el (omul) răspunde în chip creator la provocarea condiţionărilor cosmice, psihologice sau işi orice. Pentru acest motiv, nu mai patern accepta explicaţiile naturaliste ale culturilor umane şi ale religiilor’’. I5ste inadecvată-, de pildă, teza lui Tylor că omul primitiv adoră obiectele sau fenomenele naturale ca atare (explicaţia prin fetişism). Primitivul nu adoră pietre, arbori, izvoare etc. ca atare, ci sacrul, forţa, care se *manifestă* in pietre, arbori etc. Iar dacă omul „se făureşte pe sine însuşi prin (mijlocirea istoriei). . . " [75], atunci tot ce au creat oamenii dinaintea noastră este important pentru noi. Ceea- ce ar duce la o concepţie universalistă”.

Dezvăluind perspectivele largi pe care le-a descins istorismul, Eliade îi arată însă şi riscul : acela de a nu mai căutam fenomenele culturale, *decît* documente istorici'. Sau. mai rău: să nu mai vedem omul *decît* ca fiinţă istorică, „să-i reducem la dimensiunea istorică .. ."[76]. Cesa ce ne-ar face să pierdem din vedere acel fenomen de bază, care este „existenţi umană” şi experienţele ei creatoare, multiple si specifice, fie ele religioase, etice sau estetice.

Pentru ca o disciplină istoriografie» să fie *creatoare,* arată Eliade, ea trebuie să aibă un caracter de sinteză şi să folosească o anume metodă — *metoda hermeneutică.* Atunci istoria religiilor va putea atinge nivelul ia care au ajuns in istorie sau istoria culturii un Montesquieu, Voltaire, Herder sau Hegel. Dar istoricii religiei, pentru a ajunge la sinteze creatoare, trebuie să-

[71] M. Eliade, *The Quest,* p. 33-36.
[72] ld., p. 44.
[73] ld., p. 50.
[74] M. Kliade, *op. cit.,* p. 51.
[75] Id., p. 52.
[76] Id., p. 53.

şi învingă timiditatea, pe care este lesne de înţeles cine o provoacă: scientismul. Ca şi Dilthev şi Husserl, Eliade respinge cu hotărîre copierea modelului metodologic al ştiinţelor naturii, căruia trebuie să-i opunem hermeneutica, deoarece „în fond, orice cultură este alcătuită dintr-o serie de interpretări si revalorizări ale „miturilor" sau ale ideologiilor ei" [77]. într-o cultură, fie cea a Greciei antice sau a Renaşterii, paralel cu Korner, cu tragicii şi filosofii sau cu umanismul italian, s-a dezvoltat o categorie complexă de mitografi, istorici, critici, corespondenţa lui Erastn etc. Reforma şi Contrareforma au

[77] Id., p. 61.

prilejuit şi ele permanenţa . Opera clasică a lui Burekhardt *Cv.Hura lie-nuşterii în Italia* este o pildă de hermeneutică sau interpretare creatoare.

Dar hermeneutica însăşi, am adăuga, nu este un model unic : în jurul interpretării au Ioc dezbateri, pentru că, în fond. hermeneutica, cel puţin în filosofie, este reprezentată de per.sona.lităţi filosofice. care vin, fie că vor sau nu, cu o anume viziune despre lume : cea a lui lîicoeur, fenomenolog, discipol fidel al lui 'Husserl, mi coincide cu cea a lui Gadamer, discipol al lui Heidegger (asupra problemei hermeneuticii în filosofia contemporană, cititorul inteie?at poate consulta lucrarea noastră *Structura şi sensvl culturii.* Bucureşti, 3 980).

lîicauir s-a declarat de acord cu hermeneutica lui Eliade, înţe- legînd-o ea o „căutare a sensului” ; astfel, descifrarea unui simbol este descoperire» unui *mts* într-un mit, rit, într-o ceremonie. într-o invocaţie etc.

Pledoaria Iui Eliade pentru îmbinarea dintre istorism şi hermeneutică se încheie cu un apel la învingerea crizei istoriei religiilor.. Se poate adăuga şi mă mhă faptul că Eliade n-a făcut-o — că un apel complet, de interes vital pentru toate ramurile istoriografiei
culturii .... - implică şi o confruntare cu strucl umb mul (şi f<>rma-
lismitl în critica literară) care, după cum am încercat să arătăm cu alt prilej, sînt *ab oro* antiistorice şi principial împotriva căutării sensului, — sînt de fapt şi antihernieneiitice. chiar dacă nu pomenesc acest cuvint) [u].

Dar. ie venind la Eliade, să evidenţiem *muie* il duce pe autor soluţia metodologică pe care o propune. Ni se pare că este deosebit de semnificativ *de ce* este această soluţie creatoare : pentru că: „schimbă omul” (titlul paragrafului de la p. 61 — 0) pentru că îi
revelează................un număr considerabil de „situaţii semnificative”'
şi modalităţi de a exista in lume, care altfel ar fi inaccesibile” [78]. Din punctul de vedere al antropologiei filosofice, după cum am încercat să arătăm'mai de mult *(Introducere în etica nouă,* Jft46) şi mai recent *(Antropologie filosofică,* .1972) o religie sau o etică, aşa. • uni o putem descifra în mitologia primitivă deoparte, budism sau clao- ism de altă parte, reprezintă *atitudini* şi *valorizări,* sau, mai pe serat, poziţia omului faţă de existenţă : *existenţială* (de acceptare şi valorizare a existenţei) sau *aneocistenţială* (de devalorizare a vieţii, a acţiunii etc.). Semantica hermeneutică a unei religii sau a unui simplu document religios nu numai că nu poate fi deci desprinsă de istorie, dar nici de om, de situaţia concretă a omului în lume, de stările şi nevoile, dorinţele şi aspiraţiile lui, de voinţa de putere sau de opresiunile sociale, de temerile şi nădejdile lui în „eliberare”, într-un cuvint : de situaţia lui existenţială istorică şi atitudinea sau opţiunile lui valorice.

Eliade consideră că puţini istorici ai religiei s-au hazauiat in interpretări hermeneutiee; în ma joritatea lor, ei an apelat la modele filosofice curente, ceea, ce a fost o greşeală: istoricul religiilor trebuie să *înţeleagă* lumile spirituale străine ignorate. Cînd cineva vrea să analizeze lumea mitică a primitivilor sau tehnicile neodaois- ie sau iniţierea şamanică, „el nu-i cîtuşi de puţin obligat să împrumute metodele filosofiei contemporane sau perspectivele sau limbajul psihologiei, al antropologiei culturale sau al sociologiei” [79]. Dimpotrivă : „istoricul hermeneut poate îmbogăţi gîndirea filosofică, pentru că istori.a religiilor ii oferă documente variate despre spiritul uman confrunta! eu moartea, cu timpul (zervanismiil), cu visul etc. şi în general cu valorile pe care le proclamă drept supreme o doctrină religioasă sau religia primitiv». Aceasta deşi nu aie o teologie scrisă, are însă teologi, care, cum arată Paul iîadin, practică o teologie ezoterică (l’olinezia).

impactul Puterii. înti-o notă mai extinsă, Kliadeatinge problema alienării omului prin religie : părerea sa este că această teorie treV.'k' „rectificată”. Sin tem cu totul de acord in ce priveşte sensul general al rectificării sau modul în care trebuie realizată : ea trebuie l'ăcuiă *istorie.* Eliade afirmă că o astfel de (Mitică a religiei poate fi aplicată la formele tirzii ale religiei, ca de pildă cele din India posfcvedieă sau la religia iudaico-creştină. Dar ni se pare că alienarea sau ins trăi narea trebuie înţeleasă într-un sens mai larg: nu este vorba numai de „îndepărtarea omului, de pămint”. lîliade însuşi, atunci cînd analizează substratul social-polifie al religiei egiptene, babiioniene, greceşti etc., arată concret, după cum vom vedea, *ivi pactul Puterii* asupra religiozităţii, aceasta, fiind folosită în interesele suveranilor, nobilimii, preoţimii de curie etc. l'n

[III] i\l. Kliadr, *op. cit.,* p. 63.
[1:!] Id., p. li 1. [1!] Id., p. 11*.

fenomen cu totul diferit de ceea ce subliniază Kliade, atunci ciml el arată caracterul colectiv sau comunitar al religiei societăţilor primitive şi al religiozităţii populare. La guaranii din America de Sud, de pildă, aflăm ideea că lumea supranaturală a perfecţiei, fericirii şi victoriei „ . . . este accesibilă oricărui membru al tribului, care dovedeşte ■că urinează codul moral şi religios tradiţional" [u].

Fenomenul alienării, al impactului Puterii, al sforţărilor de a monopoliza credinţele religioase nu-i scapă niciodată lui iiliade, mai ales atunci cînd se o-upă de religiile antichităţii (este o lipsă, credem, faptul că Kliade n-a sesizat apariţia acestui proces chiar şi în mitologiile primitive, ca de pildă în Oceania, dar mai. ales în Foliiiezia şi în Africa, unde antropologia-socială contemporană a deosebit şi dezvăluit un cult regal şi nobiliar, care însoţeşte si întăreşte 'stratificarea socială [15].

în mod concis, dar *permanent,* Eliade consemnează însă *sensul* în care s-a tradus instalarea şi creşterea puterii suveranului. în ('bina antică de ex. : „începind cu dinastia Shang (J 721-1028) . . . ea corespunde în mare protoistoriei şi începutului istoriei antice a, Chinei. Epoca Shang se caracterizează prin metalurgia bronzului, apariţia, centrelor urbane şi a oraşelor capitale; prezenţa unei aristocraţii militare, instituirea regalităţii, şi începuturile scrierii. în ce priveşte viaţa religioasă documentaţia este destul de bogată . . ,"[m] şi ea se referă „ ... iu primul rînd, la. credinţele şi ritualurile clanului regal". 1)eşi *J)-i* mai semnifică şi prelungirea unor credinţe primitive, cosmice si comunitare, deşi i se aduc două feluri de sacrificii, *JH* se dezvăluie ca îndepărtai şi mai puţin activ decît strămoşii spiţei regale . . . Xumai strămoşii Suveranului sînt în stare să mijlocească pe lingă *Di*; pe de altă parte, numai *Svrerauul* poate comunica cu strămoşii săi, căci el este „omul unic" [17], expresie care este atestată în inscripţiile oraculare. „Suveranul işi întăreşte autoritatea- cu ajutorul strămoşilor săi, credinţa în puterea lor magică-religioasă legitima dominaţia dinastiei Shang". Ciclul anotimpurilor, credinţa în magia fertilităţii solului etc. erau străvechi — suveranului nu i-a trebuit decît să le acapareze : „strămoşii" in general au devenit strămoşi regali . . . „Preeminenţa Suveranului, al cărui strămoş era considerat ca descinzind din *Vi,* a dai o funcţie politică acestui cult imemorial" (ibidem). însă pentru Confueius şi mulţi alţi moralişti şi filosofi, Eliade constată lapidar *alt sens:* „ . .'.54eul Cerului îşi *pierde* progresiv nat ura religioasă, el devine principiul ordinii cosmice, garantul legii morale" (ibidem).

în altă ordine de idei, ţinem să marcăm că am fost bucuroşi să constatăm că Eliade. spre deosebire de mulţi istorici ai religiei, a sesizat caracterul funciar *etic* al doctrinei lui Confueius, despre care scrie : , , . . . trăind într-o perioadă de anarhie şi nedreptate, afectat de .mizeria si suferinţa generală . . . Confueius a- înţeles că unica soluţie era o reformă radicală a guvernului . . . " [ls]. Eliade subliniază chipul în care trebuie înţeleasă, doctrina *originară* a marelui moralist chinez : „La drept vorbind, C-oni'ucius nu este un şef religios" [19]. TJe aceea, Eliade insistă asupra caracterului *educativ* al.

.[55] \ezi o sorie de exemple in G. I. Gîtian, *Antropologia politică şi geneza ideologiilor* (1984).
[26] M. Eliade. *Istoria credinţelor* . . . , il, p. 10.
[11] Jd., p. 81. 143
-[1] 1(1., p. ll"i. 181
[1] Id., p. 80. 207

.m colectivă" [M]. Iniţierea se vădeşte a fi un eveniment simultan individual şi comunitar, necesar şi valoric, pentru că le asigură tuturor regenerarea colectivă şi accesul la „realităţile transcendente". Faptul că scenariul iniţierii implică neapărat „moartea" neofitului semnifică simultan sesizarea sau intuirea faptului că ea este un moment necesar renaşterii, ca o condiţie a al îngerii valorilor comunitare. 222

[14] ld., p. sa. [1S1] ld., p. 61. 223
[4] 1.1.. j). 18-1 [6] ni., p. t>. 228
•r* ni., p. 95
[2] ld., p. 42. 248
SCBiMAIRE 134

Sprijinindu-se îndeosebi pe concepţia tripartită a lui (>, Du- meztl, in ce priveşte religia romană, deşi este de acord cu eruditele investigaţii ale savantului francez, Eliade remarcă două fenomene,
— fapt care_ ne apare semnificativ pentru viziunea sa istoristă hermeneutică. în primul rînd Eliade, alături de alţi savanţi, subliniază „imaginaţia mitologică mediocră a romanilor şi indiferenţa lor faţă de metafizică” -[1]. Dar, în acelaşi timp, Eliade evidenţiază „caracterul social al religiozităţii romane si, în primul rînd, importanţa acordată raporturilor cu celălalt ” (ibidem). Aceste raporturi se manifestă de la început prin noţiunea de *pietas. Hensvl* acestei noţiuni este dublu : pe de o parte, el indică respectarea scrupuloasă.a riturilor, pe de altă parte, semnifică „orînduit potrivit normelor dintre fiinţele umane”, are deci un sens etic, normativ. Nesupunerea .unui fiu faţă de tatăl său echivala eu încălcarea normelor.

Pietas reprezenta o valoare socială si pentru faptul că desemna atitudinea pe care o datora individului faţă de ceilalţi, faţă de cetate, faţă de toţi oamenii. într-adevăr, pornind de la necesităţile politice ale imperiului falâ de popoarele învinse, cît şi de la influenţa ideilor stoice, romanii au făurit conceptul, remarcabil pentru acea vreme, de „drept al ginţilor" *(jm tjenlium).* Eliade subliniază implicaţia solidarităţii umane în aeesi concept, precum şi faptul că el a premers ideologiilor umanitariste din veacurile al Xyjîl-lea şi al XTX-lea.

în ce pliveşte triada „ierarhică” Jupiter. lUars, Quirinus, triadă stabilită de către Dumezil, Eliade aminteşte că ea n-a constituit o structură rigidă, atemporală; îndurînd impactul istoric, sub dominaţia etruseilor ea a fost înlocuită prin triada .Jupiter, Junona, Minerva, instituită în vremea Tarquinilor.

Dar un exemplu şi mai puternic pentru impactul istoriei îl constituie transformările religioase care se petrec în perioada pe care Eliade o caracterizează ca fiind o perioadă de „crize şi catastrofe”, (de ia suzeranitatea galică la cel de-al doilea război punic) [22]. în 49C, cînd se constituie o nouă triadă (Oeres, Liber şi Libera), „politica a jucat probabil un 10I 111 întemeierea acestui cult, menit acestor trei divinităţi pat ioane de fecundităţi" (ibidem), iar după sfîrşitul sec. al ITI-lea .... vicisitudinile politice vor avea repercusiuni adesea destul de grave, asupra instituţiilor religioase tradiţionale” [2a]. într-o perioadă de criză acută, în timpul celui de-al doilea

~'J in acelaşi sens eiie şi social am interpretat şi noi, pe larg, doctrina lui Con- fucius (Vezi *Axiologie şi isterie* 1987, cap. *Confueius.*
-[1] 1(1., p. ll“i.
-- id., p. irso.
-[3] id., p. \3 ‘>.

război punic, R-oma a făcut apoi la toţi zeii. indiferent de originea lor. in ajunul victoriei asupra Ini .Ilannibal, 'Roma a chemat in ajutor prima divinitate asiatică, zeiţa *Cifhela.* Iar peste un veac, va avea loc cunoscuta invazie a cultelor orientale. Kliade arată însă totodată că în aceste vremuri de criză, „necesitatea unei experienţe religioase- personale se revela tot mai urgentă” [2i]. Astfel, în „prozaica” religie romană, cum este anistoric şi tradiţional caracterizată.religia romană, au pătruns credinţe şi culte de tipul „religiilor de mistere”. Opoziţia. Senatului n-a putut împiedica exprimarea nevoilor afective — a nevoii de „mîntuire” — pe care[80] o resimt ea-u straturile largi ale oamenilor de rînd, la care se adăugau sclavii numeroşi. în 180 i.e.n. autorităţile^ an descoperit existenţa unor „mistere orgiace”, — *Ba- cahanalia.* în Campania s-au răspindit asociaţiile esoteriee de *mysti..* Procesul care a fost intentat participanţilor la acest cult demonstrează caracterul lui politic”.

Eliade revine asupra transfoi mărilor religiei lomane în capitolul *Păghnsm, cnxtinism '$i ţ/noxă în epoca imperială.* El arată că în cele două veacuri de Hepublieă, în ciuda „carneţelului

---

[a] Id.,].). 133.

roman", a virtuţilor romane binecunoscute, „religia tradiţională (cultele publice) îşi pierduseră, treptat prestigiul" *[81]*. Trecutul glorios, la care era asociată triada Jnpiter, „Marş, Quirimis, mîndria de a fi stăpînii lumii ete. n-au putut împiedica straturile largi ale populaţiei de a recepta un mare număr de apocalipse de origine orientală. Apoealipsa cunoscută sub numele- de *Oracolele sibiline* anunţa viitoarea cădere a puterii romane. „(Jind Cezar a trocul .Rubieonul, neopit-agoricianul -Nigidius Figulns a anunţai inceput-ul unei diame cosmico-istorice, caro avea să pună capăt Romei si chiar speţei uma.ne" [2<i]. Sub împăiatul August, chiar dacă, in urma apariţiei operei lui Yirgiliu, in care se proclama faptul că August „a salvat existenţa Universului", mersul accelerat spre decadenţă şi stările morale ale fricii, izolării în sine, nevoii de minluiie el-e. n-a putut fi frînat. Tn această epocă de criză, nici amintirea valorilor romane, nici Ireeătoarea în viorare august îană n-au putut opri sfhsitul Romei: „Istoria şi-a luat sarcina să dezmintă «vîrsla de anr » încă de la, moartea lui August şi romanii au început din nou să trăiască în aşt eptai ca unui dezastru iminent" [27].

'Ne-atn oprit mai îndelung la religia romană, pentru că evoluţia ei este o pildă de dezminţire a teoriilor pur ideatice şi psihologiste în istoria religiei, Renunţăm totodată la relevarea altoi' pilde de istorism riguros în această operă a lui Eliade, cu o singură excepţie, care marchează raportul sirius dintre *axiologic xi istorie.* Esie vorba, despre exemplul iranian pentru *opj-iune* şi de exemplul indian pentru importantul fenomen al *compensării* spirituale, în care valorizarea vieţii reale este înlocuită eu valorizarea Sinelui (*VpatiişatMe)* sau cti nirvana (budismul).

Fenomenul compensării a Just descoperit si variat folosit 'a teorie şi instrument do lucru de către psihologia abisală (Freud şi Alfred Atller). I)ar compensarea spirit uală este un fenomen care devine teorie explicativă pentru tipuri de filosofie, religie, morală şi artă, în acele perioade de criză istorică, în care ,,o altă viaţă'' (nirvana, ..virtutea" stoică, idealismul seliopeiihaurian sau transcendentul la Kirkegaard) se înfăţişează ca Valoare [2S]. în c-e priveşte pitagoris- mul, orfismul. maniheismul lui Mani, „erezia" eatharilor, adică a celor „pui i" -- luci urile silit mai complicate : avem in faţă o îngemănare de valori (nevoia de puritate, dreptate etc.) şi nonvalori, pe care numai o analiză atentă o poate descîlci.

în concluzie, scrie Eliade, „merită subliniată afinitatea teologiei solare ou *elitele,* fie că este vorba de suverani iniţiaţi, eroi sui filosofi. Spre deosebire- de alte hierofanii cosmice, hierofaniile solare au tendinţa de a deveni privilegiul unor cercuri închise, a unor minorităţi de „aleşi"

în cazul Egiptului, Eliade dă şi o precizare istorică: „înce- pind cu dinastia a V-a . . . , numeroase div inităţi sînt contopite cu soarele . . . Bste recunoscut . . . că apogeul doctrinei solar© are loc sub dinastia a Y-a şi că succesul îi provine din întărirea noţiunii de suveranitate şi din eforturile preoţilor din 1 fieropom" (ibidem).

Simbolismul lunar este foarte răspindit în lumea arhaică pentru eă luna ilustrează în chipul cel mai pregnant ritmurile vieţii ; se controlează apele, ploile, vegetaţia, fertilitatea. Virtuţile magice ale lunii ca normă a schimbărilor ritmice şi ale fertilităţii erau cunoscute încă din culturile regiunii glaciare a Siberiei. Pentru omul arhaic, forţele selenice garantau creşterea vitalităţii şi o mai bună condiţie după moarte. Astfel de credinţe s-au prelungit şi in structurile sociale mai complexe, ceea ce a făcut ea credinţa că luna este „ţara morţilor" să fie „rezervată şefilor politici sau religioşi... Xe aflăm în faţa unei concepţii aristocratice, eroice, care nu acordă nemurirea decît privilegiaţilor (suverapi) şi iniţiaţilor (magicieni) si pe care le regăsim si în alte cicluri culturale" [82].

Mărginindu-ne la aceste exemple din *Tratat,* exemple care ar fi putut fi mult mai numeroase dacă autorul ar fi vrut să scrie

[81] 1(1., p. 3.r>4.
[82] *ibidem,*]). 156.
[31] *Ibidem*, p. 396.
[:i]- Id., p. 79.
[3:t] Jd., p. 153.

o istorie, iar nu o morfologie, încheiem eu semnificativul citat- din „Concluzii" : „Dacă se poate spune că istoria a apăsat prin influenţa ei asupra experienţei religioase — este în sensul că evenimentele au oferit omului moduri inedite şi diferite de a da o valoare magico- religioasă a uni ver sului" [83].

Ca şi orientalistul american ticnii Frankfort, Eliade, în ce priv eşte Orientul antic, dezvăluie creşterea puterii regelui, care îşi atribuie titluri rezervate la început zeilor : „ Eegele- este trimisul zeilor, păstorul poporului, chemat de Zeu. ..el reprezenta **poporul** în faţa zeilor ... încă înainte de a se naşte, zeii îi predestinaseră **suveranitatea." [84]. Totodată-,** Eliade aminteşte *reversul* acestei **creşteri** excesive ale puterii regalităţii : regele ispăşea păcatele supuşilor săi si, în principiu, trebuia să moară pentru crimele poporului său,

— fapte care ilustrează ceea ce ani numi *prelungirea intereselor populare* şi cristalizarea (inconştientă) a unor *antinomii valorice* între religia monarho-sacerdotală şi cea *populară.*

Şi la hittili, Eliade desluşeşte 1 raducerea- religioasă a unor lupte politice între Kunarbi şi Anu, „tatăl zeilor". „La început, Alalu a fost rege, iar Anu, cel mai important dintre zei se pros-terna în faţa lui şi îl slujea. Dar după nouă ani, Anu I-a atacat şi I-a învins...", iar Kunarbi a devenit slujitorul noului suveran" [33]. în acelaşi timp, nevoile afective ale maselor, nădejdea revenirii la „vîrsta de aur", la paradisul primordial, relevă, fie in Mesopotamia, Israel sau Grecia-, situaţia nouă a mizeriei materiale şi dorinţa arzătoare de „dreptate", de pedepsire a „celor răi". Mai ales iu Israel, în eshatologie (viziunea despre sfîrşitul liuriii) „nu mai este vorba de o regenerare cosmică implic-înd regenerarea unei colectivităţi (sau a totalităţii speciei umane). Este vorba de o Judecată, de o selecţie . . . numai cei aleşi, cei buni vor fi salvaţi . . ." [31].

în *Tratatul* din 194-9, în penultima pagină, Eliade işi încheia lucrarea cu decisive consideraţii despre raportul dintre sacru şi istoric : „Dacă principalele poziţii au fost date o dată pentru totdeauna, din clipa în care omul a devenit conştient de situaţia sa existenţială în lume, aceasta nu înseamnă că „istoria" nu are nici

o consecinţă pentru experienţa religioasă în sine" [35]. Şi Eliade reaminteşte că „...descoperirea tehnicilor vînătorii, a agriculturii, a metalului etc. n-a modji'icat. numai viaţa materială a omului, ci a fecundat — poate într-o măsură şi mai considerabilă — spiritualitatea umană" [85]. .Mircea Eliade marchează îndeosebi faptul că

..... agricultura a permis o serie de revelaţii, care nu puteau avea-.
loc în societăţile preagricole".

împotriva mhieţionismtiiui. Printre consecinţele spirituale ale transformărilor istorice in modul prin care omul şi-a obţinut hrana s-a aflat şi fenomenul religios. Eliade cere însă — ceea ce a si făcut prin ampla „morfologie a sacrului" care este *Traiului* —- să nu *reducem* fenomenul religios la cauzele economico-sociale care, ani spune, au ..declanşat" — dar numai atît — repercusiunile în viaţa spirituală. Exemplul ales de către Eliade — zoroastrismul -- este cît- se poate de convingător, atît pentru *importanţa*, cît şi pentru *limitele* reducţionismului, deoarece redueţioniştii nu ţin seama de ceea ce Eliade numeşte „... modurile inedite şi diferite de a fi ale omului..." (ibidem).

în zoroastrism „este evident că ... străbate, printre altele,, interesul economic al unei societăţi care evoluează dela viaţa pastorală la agricultură" [86]. Dar nu-i mai puţin evident — pentru cine *vede* specificul fenomenelor spirituale, am adăuga că „acest eveniment istoric a fost valorizat de către Zarathustra- într-un sens religios ... pe scurt, evenimentul istoric a permis o experienţă religioasă inedită şi descoperirea a *noi valori* (subl. *m.—C.I.G.) spirituale"* [3S].

Că este vorba nu numai de valori religioase, ci şi evident *etice* (epitetul „spirituale" le cuprinde pe amîndouă) a arătat Eliade în *Istoria credinţelor şi ideilor* ... 1 (noi am analizat cu precădere şi pe larg caracterul *etic* al doctrinei lui Zarathustra în *Axiologie şi istorie).* în *Istoria credinţelor* ..., Eliade a evidenţiat caracterul ..filosofie" al zoroastrismul ui, dar mai ales faptul că în această doctrină „omul e liber să aleagă între bine şi rău"[87]. Deşi consideră că „teologia lui

---

[83] M. iîiiade, *Aspeds du mijilic,* p. 84,
[30] M. Eliade, *Trailâ d'hisloire des religions,* p. 300.
[85] Ici., p. 39G-397.
[86] Ibidem.
[3'J] M. Iliade, *Istoria credinţelor* etc., I, p. 325.

Zarathustra nu este „dualistă” în sensul strict al termenului ...”, deşi zoroastrismul a receptat sau acceptat numeroase credinţe şi idei religioase tradiţionale, esenţială răinîne *opţiunea* „Fiecare va fi judecat după alegerea pe care a făcut-o

Intr-adevăr, după cum am încercat să arătăm cu alt prilej, însuşi *fenomenal opţiunii* desfide valabilitatea redueţionisniului (de tip economist, sociologist sau psihologist), pentru că, oameni „determinaţi «le aceeaşi etapă istorico-socială sînt liberi să aleagă între valori şi nonvalori” [88].

Exemplul indian constă în confruntarea religiei vedice cu upanişadele şi budismul . împreună cu indianistii de seamă 'ea Dumezil, Kenou, Coomaraswamy, Glasenapp, Regamey etc. sau sociologi ai religiei ca Max Weber, Eliade subliniază că .....textele vedice reprezintă sistemul religios al unei elite sacerdotale, care era în serviciul unei aristocraţii militare; restul societăţii '[...] împărtăşea probabil idei şi credinţe asemănătoare cu acelea pe care le regăsim, cu două mii de ani mai tirziu, în hinduism"'”. Este totodată marcat faptul - - important pentru problema deosebirilor dintre „ideologia regală” şi religia populaiă — că în timp ce panteonul vedic este un panteon dominat de zei masculini, ulterior, în hinduism, va reveni pe primul plan, străvechea Marea Zeiţă, care „ilustrează desigur triumful religiozităţii extrabralimaniee”.

Deşi Eliade n-a fost preocupat în chip tematic de teza pe care o socotim importantă — a antinomiei, latente sau mai făţişe, dintre religia castelor dominante şi credinţele populare, antinomie care, după cum vom arăta cu alt; prilej, izbucneşte chiar în Uig Veda (după Winternitz), savantul român a evidenţiat evoluţia pilduitoare a Zeului 'Varuna : de la situaţia clară de Zeu Suveran, în faţa căruia „...oamenii se simt ca sclavii (R V 1, 25, 1)" la situaţia de „*cleus atiosvs*, supravieţuind mai ales în erudiţia ritua- lişfcilor si în folclorul religios” [i'i].

Idei ostile **Puterii.** Mai important poate este fenomenul consemnat de aut oi[1], iaiăşi de ordin socioistoric, că, în ciuda exaltau[1] sacrificiului, a cărei teorie a fost **elaborată** in textele *Brahma tio.* (pe la l(;00-800 î.c.n.), „... o idee nouă îşi face loc foarte curind : sacrificiul ... este totodată susceptibil de a crea o fiinţă spirituală şi indestructibilă, **„persoana”,** *atman* (ibidem). Xoutatea constă **într-o** detaşare voită de doctrina brahmanieă, nepăsătoare faţă de individ si viaţa lui interioară. Acest fenomen este mai întîi doar un germene, care se va dezvolta şi **va** caracteriza ulterior *Upani- şaăele* (sec. YI-Y) deseiis de către Eliade ca un *proces* avîn-d acest *$em*: ginditori din cercurile ostile brahmanilor „...merg si mai departe şi nu şovăie să devalciizeze puterea ,sacrificiului”[4:i]. Este totodată începutul unui spiritualism caie va exalta, în sens cvasi-socratic, valoarea cunoaşterii Sinelui. Proces ambivalent din punct

-[50] *C.* I. Gulian, *Bazele istoriei şi teoriei culturii,* 1975, p. 172-184.

«le vedere axiologie, pentru că în *Upanişade,* pe lingă profunzimea gindirii, se dezvoltă şi teoria pesimistă asupra *Karman-ului* : resimţi re» reincarnării, deci a reintegrării în lumea reală, cauzală, — drept «> suferinţă de care omul trebuie să caute o cale de scăpare. Traiis- migraţia are o lege — cea a *samsarei* — şi este specifică pentru caracterizarea *V pani sadelor.* Este o lege, care, „o dată descoperită, a, dominat gîndirea religioasă şi filosofia indiană, atît ortodoxă, cit şi heterodoxă (budismul şi jainismul)'' [u]. Acum, în noile condiţii istorice, „idealul omului vedic — să trăiască .100 de ani etc. — se dovedeşte perimat". în cercurile antibrahmaniee nu mai are va- loare viaţa ca atare, ci ea devine un mijloc pentru „eliberare", pe, «•are însă nu o poate da nicidecum ritualul bralimanie, ci „cunoaşterea". Aceasta însă n-are sens gnoseologic, ci soteriologie, de mîn- tuire. Nu este vorba de cunoaşterea realităţii, ci de dobîndirea certitudinii că cel care cunoaşte *Kartnan-vi* şi *samsara* se poate mîntui. „Cercul era acum complet : ignoranţa *(avidj/a)* crea sau simplifica legea „cauzei si efectului" *(Kantian)* care, la rindul ei, produce o serie neîntreruptă de reîncarnări *(samsara).* Din fericire, eliberarea *fmoksa)* din acest cerc infernal era posibilă mai ales graţie gnozei */'jnona, vidija*/' [15]. Alte grupuri sau şcoli socoteau că au aflai calea eliberării sau mîntuirii prin tehnicile *yoţ/a* sau devoţi- unea mistică. Numitorul comun al doctrinelor salvării este valoarea, supremă a Spiritului *(alman)* care este supradimensionat, situat „deasupra" naturii, vieţii, realităţii. Xu numai senzaţiile şi percepţiile, dar si activitatea psihomentală face parte din natură. *Alman,* în formularea lui Eliade, apare ca fiind „captivă'' în Materie, ca şi la-orfici şi pitagorieieni. *Brahman* este lumea întreagă, dar *alman* se poate identifica cu el, ba chiar se poate înălţa deasupra lui.

I>e-a lungul vastei sale sinteze, Eliade subliniază, permanent, deşi în mod succint, impactul istoriei asupra transformării sensului valorilor religioase : deosebirile dintre „ideologia regală'' şi religia populară ajung acum pînă la poziţii antinomice. Aşa., de pildă, vorbind despre religia geto-dacilor, Eliade subliniază că, în timp ce la. origini, potrivit informaţiilor date de Herodot, („cum tracii trăi-Au în sărăcie"), Zalmoxis „a pornit să-i civilizeze" ulterior „în noua etapă a religiei geto-dacilor, aceea despre care ne informează, Poseidonius şi St-rabon, caracterul lui Zalmoxis se arată sensibil modificat. Există, mai întîi, identificarea *zeului* Zalmoxis cu *mareh' preot*, care a sfîrşit prin a fi divinizat cu acelaşi nume" [,R]. Totuşi, in paralel s-a păstrat, in mediul popular, tradiţia „mişte- ı'ică," a cultului iniţial al lui Zalmoxis.

** ld., p. 252.
ld., p. 173. »"• ld., p. 170.

ia-o. *-im*

Ocupîndu-se de religia din Grecia anticii, Eliade a subliniat, alături de Xilsson, Boulanger, Guthrie etc. contrastul frapant dintre religia „olimpienilor" şi cea populară. Oprindu-se la cercetarea sensului orfismului, Eliade marchează elementele lui şamanice (vindecător şi cîntăreţ, capul lui serveşte drept oracol etc.). 'Foaie a- cestea ar fi de ajuns ca să-i situeze pe cîntăreţul legendar „înainte de Homer", cînd nu exista încă aristocraţia pe care ne-o înfăţişează poemele homerice. Contează puţin dacă această mitologie arhaizantă avea temeiuri factice, istorice; importantă este *semnificaţia :* dorinţa de a-l proiecta pe Orfeu în vremile miraculoase ale „originilor" şi de a-l proclama mai vechi sau mai venerabil (am adăuga: „mai valoros" — *C.I.Q.)* decît reprezentantul, „simbolul însuşi al religiei oficiale" [89]. Eliade conchide că „Orfeu *este* un personaj religios de tip arhaic" ... că el se bucură de atribute magi coreiigioase 'de tip preelenic, că- el este „întemeietor de mistere", dar si „erou civilizator al geţilor". în esenţă, „Orfeu se deosebeşte radical de religia olimpiană"[18].

Trăirea Istoriei. Analizînd mişcarea profetică clin israel. .Eliade arată că.deşi în profeţiile uit iniilor proroci există şi un scenariu arhaic, ele interesează, în primul rînd, *istoria.'* Ou cil au crescut suferinţele poporului iudeu, cu atît a devenit mai iminentă credinţa într-un nou *eşhaton,* — speranţa într-o eră a răsplătii pcntiu suferinţele îndurate. Mai ales autorul lui *Deulero-Jsnia* (Al doilea Isaia) ..prezintă inaugurarea unei noi epoci ca pe o istorie dramatică . . . "[90]. Căderea Ierusalimului, dispariţia regatului lui luda şi Exilul «au istorie, evenimente tragice care legitimau ciitioile acc-ibe alopiofe- ţilor faţă de „călcarea" legămîntului cu Dumnezeu. Aşteptai ea regelui mesianic a fost mai întîi legată de un rege, „pei soiiajul eshatologic. a fost comparat cu un rege"[91]. Dar treptat-treptat, grupurile rămase credincioase monarhiei davidice „ ... tiu icpie-zentau decît o minoritate".

Eliade subliniază că, în general, „. . .istoria evreilor era. încărcată, inai ales de la Profeţi încoace, de semnificaţii ieligioa^e. Altfel , spus, evenimentele istorice, transfoi mînd si niodelînd dtsti-
nul politie al lui Israel, erau totodată susceptibile de a constitui Io!, atitea momente importante în istoria mîntuirii" [92]. *Trăirea istorică* era deci fenomenul de bază care declanşa speranţele eshatologi- ce, iai- influenţa elenismului a fost receptată de către aristocraţie, nu de mase; era o influenţă care . se făcea simţită, în Pales
tina. in diversele căutări politice, religioase .şi culturale. Aristocraţia si anumite pături ale burgheziei se străduiau să introducă idei si instituţii promovate de această *Aujklărung* a elenismului. Această politică „liberală" şi cosmopolită, care ameninţa însăşi identitatea naţională, era respinsă de către celelalte categorii sociale, in primul rînd de mediile religioase conservatoare şi de populaţia niială. Tensiunea dintre aceste două tendinţe opuse va duce la răscoala Maccabeilor" (ibidem). Este un exemplu clar a ceea ce numim *antinomie valorică,* antinomie căreia Eliade îi dă pe drept ca bază transformările istorice şi opoziţiile sociale şi ideologice in Palestina din ultimele veacuri dinaintea erei noastre.

Pentru a întări ilustrarea religiozităţii populare, Eliade adaugă valorizarea a eeea ee evreii numeau *hokma* (înţelepciunea). Eliade se 'distanţează de acei interpreţi, pentru caie *hokma* este o t ranspunere a *sophiei,* deci o influenţă a elenismului, .cît şi de cei cate îi caută modele orientale anterioare sau o considciă o calitate 'mediatoare a Revelaţiei'. Savantul român sapă mai adine, pînă dă de solul Istoriei : „Dar, după cum vom vedea îndată, interpretările şi revalorizările înţelepciunii, divei se şi contrr.dict orii, oglindesc o criză în profunzime . . . " [5*]. O criză spirituală detei- minală de „suferinţele iudeilor" (formulaie caie este si titlul capitolului XXV) acumulate de veacuri de către popoiul evreu veneau în conflict eu imaginea unui Dumnezeu drept, piotretor divin al poporului „ales". Expresia consternării în faţa dezastrului istorie, care contrazicea imaginea divină a dreptăţii, o aflăm în *Eclekiaslvf* (*Kohnleth*) şi in *Cartea lui. Iov.*

---

[45] Id., p. 179.
« Id., p. *242.*
[60] Id., p. 247.
[92] Id., p. 251.

Actele lui Dumnezeu apar acum inexplicabile : „există drepţi cărora li se răsplăteşte ca unor nelegiuiţi” (*Eeleaimtul,* 8, 14) (să nu uităm că convingerea în lăsplala cuvenită color buni şi pedeaţtta' eelpi* răi era pivotul axiologiei'populare, pteluală de către *Vechiul Testament).* Eliade subliniază importanţa. lucrării lui Ben Sirah, care alcătuieşte si el un *Eclesiast* (sau *Sirwvda),* considerînd-o „şi mai ales revelatoare privind criza în care

se afla Israel"'[53] în veacul ai doilea î.e.n. „Peri Siiali este un patriot încredinţat de importanţa hotărîtoaie (relijrioas-ii, dar şi peltică) a purităţii Legii. Elîiatacăpebogaţi (13,3; 18-23) peiitiu ca ci sînt partizanii cei mai activi ai cosmopolitismului şi uuiveisali^niijui". Pentru Hen Sirah, valoarea supicnă este ir.cai nat ă in omul care „scrutează înţelepciunea celor diepţi şi lăgazuiile vi eiuii sale le. închină prorocilor. înţelesul ascuns al pildelor îl va căuta şi 1 «mele proverbelor va pătrunde" (39, 1 sq).

Sacrul şi alte valori. Pentru aceste vieniuii de criză, Eiiado arată că trebuie apreciate nu numai problematica sensului vieţii ca atare, ci şi faptul că sul) învelişul religios sint latente *valori etice şi teoretice* deoarece in literalul a *sapienţială,* in special in *Proverbe,* în unii *Psalm i,* deşi adevăratul „drept " mai ci a inţeîeplul care recunoaşte originea divină a cosmosului şi a vieţii morale, totuşi se afirma şi un adevăr nou şi important: : „*./utelepciuhfa era accesibilă oamenilor independent de rtUf/ia- lor"* [5I].

Tot în aceste vremuri fiăniîntate, ciccuiiea cu puteiea umană retrozeşte setea de libeitate a poporului evreu, pe eai<- nu-l satisfăcea ocuparea Templului şi reluarea cultului. Deşi duj u victoria înaeeabeilor au uimat regi proprii, a căror domnie a fost dezastruoasă, „ . . . victoria militară a maecabeilor a avui drept urmare o surprinzătoare creştere a influenţei politice a it gatului iudeu. In plus, figura charismatică a lui Iuda ^Vlaccabeul a mcura-- jat ulterior alte insurecţii armate împotriva romanilor"[55].

Kevolta din 66-70 care a eşuat şi s-a încheiat eu distragerea Ierusalimului, aiată Eliade, a semnificat o şi mai acută tiăire a Istoriei. Dacă ideea de „căinţă", provenită din mediile de *hasidimi* (pioşi), capătă acum un relief deosebit, aceasta „ . . . era urmarea imediată a unei concepţii apocaliptice a istoriei" (ibidem). Autoiul lui *Daniel,* deşi vesteşte sfîrşitul lumii, păstiează convinge- rea optimistă despre o icclădire a „regatului etern", (a \a,k.are teoretică, Eliade consemnează apariţia, in mint ta aut ci ului h:i *Daniel,* auriei „ . . . *concepţii unitare* aSupia ista iei nnivei fale" [fc]93.

93 10., p. IM».

Pentru o nouă abordare a mitului, pentru o deschidere teoretică, dar bazată, pe cercetări de teren, militase Jî. Malinowski, încă din .1920, în volumaşul care a. marcat o dată în istoria interpretărilor mitului : *Mţ/th in Primilire Psi/chologg.* .Şi II. Pettazzom şi E. O. .James, deşi în chip foarte concis, ci marcau, spre deosebire de vechea interpretare scientistă (Levv-Bruhl) şi cea naturistă (Max Mii 1 Ier, (îrappe) *valenţele existenţiale şi valorice* mulliple ale mitului[94]. .Mircea Eliade a continuat şi a lărgit această perspectivă, t-on- centrîndu-se asupra funcţiei paradigmatice, modelatoare, a mitului, pentru omul primitiv.

2. Violele nulului : mitul iui csle atemporal

Mii urile cosmogonice. în capitolul penultim din *'l'raile d'his- toire des religia ns* (19-19), capitol care se intitulează *Morfologia şi funcţia tnilurilor,* Eliade arată eă. miturile, cosmogonice sînt mituri paradigmatice sau „exemplare[95]*, in sensul eă „funcţia dominantă a mitului este de a fixa modele exemplare pentru toate riturile şi acţiunile umane semnificative** [96]. Fie la pescuit, fie în navigaţie, fie cu prilejul iniţierii adolescenţilor în riturile secrete, dar şi cu prilejul procreării, a formulelor magice pentru însănătoşirea bolnavilor etc. ceea, ce au făcut strămoşii „odată[1]* sau *in. UI o tempore,* în vremurile mitice, constituite modelul, justificarea şi sprijinul moral in toate actele şi acţiunile mai sus citate. în general, orice idee de reînnoire, de „reîncepere** „ • ■ • este. reductibilă la, noţiunea de „naştere[1]*, iar aceasta, larîndul ei, la aceea de creaţie cosmică“ [97]. Aceste „mituri ale originii** sau mituri cosmogonice se prelungesc şi în mitologiile unor societăţi stratificate (Polinezia) sau în cele cu ideologic tripartită, în cadrul unei societăţi statale (India).

în culegerea de studii *La naissanee du numite,* Eliade a revenit pe larg asupra structurii şi funcţiei, sensului, mitului cosmogonic. Tema este limpede formulată : „în aceasta constă, marele secret al mitului cosmogonic.: el îl incită pe om la creaţie, deschide continuu noi perspective geniului lui creator, cu toate că în aparenţă, infăţ.i- ţişîndu-se ea model intangibil, mitul pare- să paralizeze iniţiativa umană,** [l]. Faptul că, pentru primitivul australian sau anierindia.ti elatarea chipului in caro strămoşii mitiei-fiinţe fabuloase, seini- animale, dar şi oameni (eroi culturali) — au creat lumea (sau teritoriul în care trăiesc ei) au descoperit focul, cultivarea plantelor, a cerealelor etc. le dă sentimentul de certitudine, de linişte, de asigurare a existentei şi culturii lor. Căci Eliade subliniază că funcţia mitului uu se mărgineşte la asigurarea existentei sau a vieţii materiale, ci şi la existenţa „muncii, educaţiei, artei şi înţelepciunii[44] [5].

în timp ce ateiştii din veacul XVHI, ca şi pozitiviştii, scientist ii, din veacul XIX—XX, priveau cu milă „neputinţa" primitivului de a ghidi raţional, ştiinţific, şcoala modernă a istoriei religiei a descoperii *se»ml social* (A. van Gennep :

---

[94] Of. Ii. J’ctla/.zoni, prefaţa)a cartea *MitU e hyyeiutf,* J, Torino. J9-1.S; ..Mitul »u este Fabulă, ei istorie, istorie adevărată, iar nu istorie falsă’’, C.ăi i povestind f-îtii recitind originile lumii, ale umanităţii, alt- si.eiclălii şan.anistc, ale vină lorii sau ale agriculturii, se *fundamenti/nii* putinţa reînnoirii, a repetării utile, neusaie, a menţinerii sau persistenţei tuturor acestor mijloace existenţiale, [riniordjalc p« ntru cin. Mitul şi cultura liu sini „poveşti", ci vizează .... conservau a M sp< rin a vii ţ ii. . . [f]\ în acelaşi sens înţelege (parţial) mitul şi Ii. O. James *(Myth unii iiliutl)* şi \:.n <!er i.eeuvv *iUneil und liiuheil)* ambele studii in *JCra>ms-J<t/ikiuh,* 1 84», yiuit h. Ji.iM.

[95] M. Kliade, *Strixtiue et fonction du mgllee comtogoiutjuts* (în *J.a iiaisxamx du mortde,* tid. du Seuil, l’aris, 1959, p. 478).

- M. Kliade, *Truiti* etc., p. 315.

[:] ld., p. S52.

„riturile de trecere" de la pubertate, la integrarea în viaţa şi normele colective) a marcat caracterul existenţial sau *necesar* (Pettazzoni) al mitului, la care am adăuga sensul lui *axiologic, valoric,* sens de caro primitivii sînt pe deplin conştienţi

Cînd subliniem faptul că Kliade a *lărgit* interpretarea existenţială a mitului, afirmăm totodată că savantul român a inclus dialectica Necesitate-Valoare în mit. Căci Eliade arată într-un paragraf, grăitor intitulat „Hermeneutica unui mit polinezian", că miturile despre zeul Io, care a modelat universul prin cuvinte, pot: *ii folosite* nu numai pentru a împăca un suflet zbuciumat sau a construi o luntre, ci şi pentru a-i inspira pe oai care compun eîntcoe, pentru a reînsufleţi încrederea oamenilor în viaţă şi bucuria de viaţă.

.Bazîndu-se atît pe mitologia, cit şi pe viaţa *normată* în societăţile tribale, am arătat, în consens şi cu alţi autori, că trăsătura do bază a viziunii despre lume a primitivilor este credinţa în valoarea vieţii, ba chiar întreaga lor cultură are sensul exaltării Vieţii [7]. Iar această valorizare a vieţii ca atare, această viziune care acceptă existenţa si se bucură de ea, reiese în evidenţă *prin contrast* cu acele religii pesimiste, care vor predica parţial sau total *devalorizarea vieţii* (daoismul, budismul, jainismul etc.).

Valorizînd Viaţa, primitivul, arată Ml iade, consideră cosmosul drept o operă divină, „perfectă" *prin însuşi faptul că există-:* „cosmosul . . . este deci sanctificat în însăşi structura lui" [8]. Cosmosul este perfect, „plin", armonios şi fecund. Cosmosul este valorizat ca „ordine", în contrast cu *haosul,* temă care se prelungeşte şi rămine fundamentală şi în mitologia societăţilor mesopotamiană şi indiană (lupte împotriva monştrilor care întruchipează haosul). în complexul mitico-rit ual australian, aflăm . . . unul din-cele mai ve eh

----- " i

[5] Il)i(l., p. 172.

[6] (X C. I. (i'iluui, *Mii şi cultură,* Bucureşti, 19.08, AVien, 1971, .Sulirkanij) Frankfurt, 1981, cap. VII, *Mit* ş'! *valori.*

[7] C,l'. I. Guliau, *I.umca culturii primitive,* Bucureşti, 19-81!.

[8] M. Kliade, *op. cil.,* [). 174. .....

documente privind necesitatea /resimţită/ de către omul primitiv de a trăi intr-un Cosmos ■ ■ Speneer şi (îillen relatează un fapt frapant : populaţia australiană, asilpa consideră că fără stil pul sacru (care simbolizează, comunicarea permanentă cu cerul, unde a dispărut strămoşul lor mitic), nu pot trăi. Întîmplîndu-se (ţa acest, stilp să se frîngă, asilpa s-au lăsat să moară. Graţie unor astfel de mituri, conchide Bliade, australienii sînt capabili să înfrunte şi să. cutreiere spatii necunoscute.

Marele savant, italian Pettazzoni vorbise numai despre mituri asupra *originilor.* Făcînd distincţia între mituri cosmogonice şi mituri asupra originilor (mituri care povestesc cum a luat fiinţă ceva), .Kliade arată că funcţia lor este identică, în sensul că ele „. . . prelungesc si completează, mitul cosmogonic ■ • avînd sau urmărind însă, acelaşi *.s-cop* sau sens : dobîndirea, pe cale mitieo- rituală, a certitudinii că poate fi repetată cosmogonia, „că se poate reîncepe, în chip ritual, crearea lumii[4*9].

Dar, în contextul nostru tematic., tot atît de important ca si structura sau funcţia mitului, este faptul că Eliade consemnează *impactul istoriei* asupra, acestei creaţii străvechi ale umanităţii. Deşi G. \'an der Leeuw I-a trecut printre exponenţii fenomenologiei religiei [98], Eliade, fără să conteste valoarea nici uneia din abordările metodologice (fenomenologia, sociologia religiei, psihologia religiei ele.) [n] a ceiut mai mult : o predominanţă a metodei *hermeneut ieo- istorke* {asupra metodei am insistat într-un paragraf anume dest inat acestei probleme).

Structura şi funcţia mitului, după, cum reiese din volumul- siuteză *Aspecls du mut In-* (Paris, 1 !><>:;) nu se află în afara timpului si spaţiului. De ce? Pentru că„ dacă funcţia mitului — am prefera : sensul lui — este *să dea. o semnificaţie lumii* şi existenţei umane în condiţii socioistorice diferite, atunci i se schimbă si *sensul, valoarea.* După cum s-a văzut eît de viguros şi permanent a rămas interesul lui Kliade pentru filosofie, inclusiv teoria valorilor, nu este întîmplător faptul_ că termenul „valorizare[44] apare frecvent în opera lui Eliade.

în *Aspecte ale mitului*[99], în capitolul *Măreţia şi decadenţa miturilor,* Aiircea Eliade scrie : „Etnologia nu cunoaşte nici un popor care să nu se fi schimbat de-a, lungul vremurilor, care să nu fi avut o „istorie[44]. La prima vedere, omul societăţilor arhaice nu face decît, să repete la nesfîrşit acelaşi gest arhetipal. In realitate, el cucereşte neobosit lumea, o' organizează, transformă peisajul natural în mediu *culturali* (subl. tis. — *<J.l.(!.).* Tot,odată„ primitivul, imaginindn-şi o ■*istorie sacră,* pe care este suficient, să o repete prin rituri si recitarea

---

[98]• ('!. van..der I.ecmv, *l.a religivn dans son tsscncc cl ses numipslulitm. menologic de la rcligion,* Pa\'Ol, Paris, 1951, p. 6/9.

[99] M. KliutU*., *Aspecls du mythe,* (îallimard, Paris, 1U03,

mirurilor, dosi mentalitatea tribală comunitarii care *se prelu-iujeşle-* — lucru foarte important în cultura societăţilor statale, ierarhizate, *structura* socială ierarhizată şi întreaga culturii „oficială[4]* a. acestor societăţi, fie în Orientul antic, în (irecia sau la Roma, fie în Evul mediu european sau asiatic etc., işi exercită la rîndul ci influenţa asupra- miturilor : le transformă, le adaptează unor noi situaţii istorice, le manipulează, ba chiar Io *desacralizează.* Mesajul lor valoric se transformă deci: din istoria *sacră* a unor evenimente *paradigmatice,* mitul devine „mie prise do eonsoionce“ ii Răului în lume, a conflictelor umane, a dramelor, a suferinţei şi mînluirii, a imperfecţiei situaţiei sociale si individuale : „în sine, mitul nu este o garanţie nici a «bunătăţii», nici a moralei[44]. Dar graţie mitului, „...încetul cu încetul, ies la lumină ideile do *realiitite, de valoare ...*[41 l3].

Eliade insistă în mai multe rînduri asupra *cezurii* dintre societăţile istorice şi cele tribale, ale căror origini nu pot fi şi nu vor putea fi niciodată cunoscute din lipsă de documente [11].

Era firesc ca în viziunea istorică a lui Kliade, chiar şi în *Aspectele miluitei,* lucrare aparent „fenomenologică[41], să aflăm afirmaţia că etnologia, nu cunoaşte nici un popor care să nu fi suferit schimbări istorice şi să apară exemple care să ilustreze şi în mituri reflectarea acestor prefaceri sooioistorico. Desigur că mitul străvechi despre «‘înnoirea lumii există atît' în societăţi tribale fruste, cît şi în societăţi stratificate. Dar între miturile acestor două tipuri dc societăţi a apărut şi o deosebire fundamentală : s-au dezvoltat „ideologiile regale*[4] care există ca „germeni** şi în societăţile primitive stratificate. De aceea, Eliade preia faptul găsit de A. M. Hocart în Pidji : „ceremonia înscăunării regelui se numeşte „ crearea, lumii*[4]. Cu prilejul întronării unui rege, cosmogonia era repetată simbolic*[1 l5]. Ceea ce înseamnă că mitul străvechi tribal, comunitar, a fost, am spuue noi, *confiscat* de către rege. Pentru a ilustra acest fenomen, Eliade se referă în chip precis la „epoca istorică**, la exemple în caic mitul cosmogonic este folosit de către rege „pentru a-i asigura suveranitatea universală**[lli]. 'Eliade adaugă exemple din Polinezia, Egiptul antic, Mesopotantia, israel.

Atît pentru primitivii din societăţile egalitare, cît şi pentru cei din societăţile ierarhizate, „lumea**, arată Eliade, „este întotdeauna lumea pe care (oamenii) o cunosc şi în care trăiesc.**, dar „ea diferă de la un tip de cultură la altul“ [*17*]. Şi este inutil, fiind binecunoscute, să se mai precizeze, „care este structura socială şi

[JS] ld., |>. 1K7.

[11] Teza aceasta este larg discutată in cartea care poartă sugestivul titlu *Nostalgia originilor;* volumul de eseuri este - traducerea cărţii *The Quesl* (('.iiirago,

'• ld., p. 51.

[13] td., p. 55.

[17] td., p. 58.

economică •• •“. Fenomenul confiscării mitului vizirul reînnoire» cosmosului are o semnificaţie clară : „...reînnoirea universală nu mai este solidară cu ritmurile cosmice, ci cu persoane şi evenimente istorice[14 ls]. f?i autorul adaugă că „în. această concepţie se află izvorul viitoarelor eshatologii istorice şi politice[44], deoarece în locul unei reînnoiri care depindea de mituri şi rituri (în societăţile *acefale,* cum spun azi reprezentanţii antropologici sociale) în societăţile istorice „salvarea lumii va depinde de apariţia unui anume 1.ip de Kege, Erou, Salvator sau chiar de un şef politic[44] (ibidem).

Deosebiri analogice între mituri realmente primitive şi cele „istorice,[44] sînt subliniate de către Kliade şi în compararea miturilor eshaf: ologi ce, miturile despre sfîrşitul lumii şi regenerarea ei. Dacă mitul despre lenta „îmbătrîmre[44] sau degradare a lumii este arhaic, in apocalipsele iudeo-creştine ne frapează „o inovaţie capitală: raiul care va urma sfirşitului lumii . . . nu mai este Timpul circular al Veşnicei reîntoarceri, ci un Timp liniar şi ireversibil . . . Căci sfirsiftil lumii va dezvălui valoarea religioasă a actelor umane, iar oamenii vor fi judecaţi după actele lor. 'Nu mai este vorba de o regenerare cosmică, implici ud totodată regenerarea unei colectivităţi (sau a totalităţii speciei umane). Este vorba de o Judecată, de o selecţie: mimai cei aleşi vor trăi într-o fericire eternă[4419]. Cei aleşi sînt acei care au rămas „drepţi[44] sau „buni[44], cei care biruie,se „în confruntarea cu puterile şi ispitele lumii acesteia .. Sau, în limbaj istoric, pe care profeţii îl mînuiesc foarte adesea, cei „drepţi[44] vor fi răsplătiţi pentru nedreptăţile şi suferinţele pe care le-an îndurat oamenii simpli în condiţiile succesiunii regilor şi ale apăsării bogătașilor. Eliade îi citează pe Amos, Isaia, Oseu, Zaharia, Ezechiel, iar din *Apocalipsa* lui Toan redă un grăitor fragment : „Auzii atunci o voce care striga: « Nu va mai fi moarte, nici plînset, ţipăt și suferinţă(loan, 'XXI, 1 r>).

în societăţile istorieo-statale, apare, in primul rind, ideologia pe care Ihimezil o înmieşte tripartită,, ideologia in. care suveranitatea, „ideologia, regală[44], joacă un rol dominant.

înainte de a reciti cu atenţie opera lui Eliade în vederea alcătuirii studiului de faţă, păstrasem vaga impresie că între concepţia „morfologică” (1949) şi cea istorică din ultima sa lucrare, în viziunea lui Eliade s-ar fi petrecut o schimbare marcată. Dar recitirea atentă a textelor, anterioare *Istoriei credinţelor*, mai ales a celor despre mitul primitiv, ne arată că oriunde este nevoie, at.ît în lucrările care tratează despre mitul primitiv, cît şi despre credinţele din diverse perioade istorice, Mircea Eliade îşi manifestă, oricît de succint ar face-o, concepţia riguroasă de *istork-hermeneut* al religiilor. Chiar din

[19] M. Kliade, *MiphistopMliH cl VAndrogynr*, Paris. 19,09, p. 193-19-1. >9 !<)., p. 8-1.

Tratatul de istorie a religiilor, în capitolul despre zoii uranieni, Eliade avertizează cititorul: „Cînd trecem de Ia religiile popoarelor „primitive[11] la religiile numite politeistc, principala- deosebire pe care o Intîlnim decurge din propria lor „istorie“. Evident, «cric Eliade, „istoria[11] a modificat şi epifaniile primitive. „Fortueie“ lor s-au modificat, fie sub influenţe externe, fie pur şi simplu pentru că ei (primitivii) au trăit într-o tradiţie umană. Dar în religiile numite poli- teist-e, istoria a acţionat cu o cu totul altă intensitate[41]

în China, împăratul este „Fiul cerului[11]. în China şi în Imperiul mongol, aflăm un proces clar de confiscare şi monopolizare a puterilor pe care, la primitivi, le deţin riturile magice şi organizarea social- juridică : acum „Suveranul nu garantează numai buna organizare a. societăţii, ci şi fertilitatea pămîntului, succesiunea normală a ritmurilor cosmice[41 31]. Dar cu un revers : acești zei acaparau ţi devin, în chip firesc, *pasivi*, pilde de *dmx otioum* : ,,Cind istoria nu intervine divinitatea supremă . . . tinde să devină îndepărtată şi pasivă” (ibid.).

Dezvoltarea istorică a indo-arienilor a determinat supremaţia unor atribute pe care nu le putea avea cerul, dar pe care ştim că le avea suveranul : folosirea spionilor a- dus Ia omniscienţa lui Varuna. în Iîig-Veda aflăm grăitoarea afirmaţie

pe care o citează Eliade : „Credincioşii se simt «ei nişte sclavi» în prezenţa, lui Varuna, se tem de «laturile» lui[11].

Şi Yahve este o pildă clară de incarnare a Puterii. în *Cartea tui Tor* se spune că „Dumnezeu este mare prin puterea lui . - El poate face totul sau distruge totul. Tendinţa de „moralizare[11], de a-l înfăţişa pe Dumnezeu drept garant al Decalogului, se ciocneşte cu ceea ce dădea experienţa istorică : „Suveran necontestat, el işi măsura mila sau mîriia după bunul lui plac ■ . . „nimic[11] un-1 leagă, nici măcar faptele bune sau respectul legilor[11 *T1*].

O altă pildă care demonstrează impactul istoriei asupra valorilor religioase ne-o oferă cultele solare. Eliade arată că este. evidentă „...o anume concordanţă între supremaţia cultelor solare şi destinele „istorice[11 83] — fie în Peru şi. Mexic, fie mai accentuat, în fenomenul „solarizării[11], prin transferarea către suveran a puterilor de a. regla Viaţa, fenomen care are loc în modul cel mai frapant, în Orientul clasic şi mediteranean. Cazul extrem arc loc în Egipt, unde soarele va rămîne pînă la sfirşit psihopompul (călăuza sufletului) unei clase privilegiate (familia suveranului) [100]. Chiar şi în societăţile primitive, la australieni, de pildă, dar mai ales în cele stratificate, ca in Poli ’

[100] Id., p. 131.

nezia, Malaezia sau Africa, arc loc o trecere de la ambivalenţa rolului soarelui (asociere cu cultul morţilor) la ideea de „alegere[41], „selecţie[44], „şefie[44]: „...in diferite părţi ale lumii, şefii treceau drept descendenţi direcţi ai soarelui[44 25]. Regii hitiţi sau babilonieni se înfăţişau cu calitatea de „Soare[44] sau „Fiu al Soarelui”.

Kliade nu ţine să marcheze într-un chip deosebit *trecerea la istorie*, aşa cum o face, de pildă, marele arheolog englez Cordon Ghilde, a cărui carte *What happened in llistory* a fost tradusă la noi sub titlul *Făurirea civilizaţiei;* titlu palid, care nu redă marile transformări socioistorice solidare cu apariţia statului. Dar, ceea ce este important în contextul tematicii noastre, este faptul că Eliade marchează în *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* însemnătatea, pe plan religios, a acestor mari prefaceri. Ca și în exemplul indian mai sus citat, Eliade consemnează faptul că în Creta, în religia minoiană, „palatul este sacru în totalitatea lui, căci el este reşedinţa patroanei divine şi a regelui-preot, care serveşte drept intermediar intre ea si oameni[44], cum arată amănunțit Francis Vian. Expunînd sinteza religioasă sumero-akkadiană, Eliade marchează pe de o parte importanţa crescindă pe care o căpătat-o Saniaş, ca zeu al dreptăţii în defavoarea marilor zei iniţiali (Anu, Enlil, Ea), pe de altă parte, sa oralitatea zeului suveran /Marduli/.

La greci însă evoluţia istorică — democraţia, polis-ul — „nu s-a tradus prin dispariţia divinităţilor şi cultelor arhaice, unele de origineprehelenică .. ,[44].

3. Simbol şi istorie

Problema raportului dintre simbol şi istorie este amplu dezbătută în ultimul capitol (avînd chiar acest titlu) al cărţii *Images el symboles* (1952). Pentru exemplificarea raporturilor dintre simbolism şi istorie, Eliade alege simbolismul acvatic, pentru că acesta apare ca fiind cel mai vast şi mai complex. „Apele simbolizează suma universală a virtualiiăţilor : ele sînt *fons* şi *origo,* rezervorul tuturor posibilităţilor de existenţă; ele *preced* orice formă şi sînt *suportul* întregii creaţii Iar imaginea exemplară este insula care se înalţă din mijlocul valurilor. în schimb, imersiunea în apă simbolizează regresiunea, dizolvarea în lumea nediferenţiată a preexistenţei. De aceea, simbolismul apelor implică Moartea şi Renașterea : „. . . imersiunea fertilizează şi multiplică potenţialul de viaţă[4 4 2]. Avem iarăși în faţă dialectica moarte-viaţă; mai întîi trebuie să se manifeste extincţia, disoluţia, pentru ca să urmeze o nouă viaţă sau, pe plan spiritul, un om nou. Omul arhaic a intuit această dialectică; ea reapare in diferite configuraţii religioase. Dar in ce chip poate intra in vreun raport cu Istoria aceasta intuiţie, această pildă de „proto-dialect ică“ *1*

Mircea Eliade arată, că,, de îndată ce s-a detașat do ape, de modul ontologic al pre-existenţei, orice formă intră „sub legea Timpului si a Yieţii: ea capătă limite, participă la devenirea universală, îndură istoria... “ [3]. O pildă de istoricizare (am apune: chiar de *schimbare de sens* de la nivelul arhaic la cel istoric) — ni-l oferă creştinismul, care instaurează o nouă valorizare a simbolismului acvatic. Pe de o parte, apa capătă o valoare soteriologicii, după cum reiese din unele texte patristice, pe de altă parte, este revitalizat, sensul arhaic : botezul - moarte-renaştere. Joan Crisostom desprinde polivalenţii simbolică a apei, atunci cînd spune că botezul „reprezintă moartea şi mormîntul, viaţa si renaşterea . . Prin astfel de gînduri apare, in această valorizare creştină a apelor „...anumite elemente noi legate de o « istorie

», in acest caz, de Istoria Kfîntă“ [101].

Atașați încă profund de *Vechiul Testament,* părinţii bisericii reiau şi tema valorizării botezului ca luptă împotriva potopului, iar «lupă Irineii, el este imaginea prin ('Hristos şi id judecării păcătoşilor. în teologia lui Pa vel, paralela Ad tm-Chrisios ocupă un loc marcant. După Teitullian, prin botez omul rec.ipăiă asemănarea- cu Dumnezeu. Alți autori văd in bolez dobîndirea- inocenţei primare. Dar ceea ce-i şi mai important pentru tematica noastră este faptul că creştinismul istorieizează: „în perspectiva islorieistă a creştinismului ... revelaţia: a avut o *istorie* iar singura cale de a.

rodobindi revelaţia originară, care s-a corupi şi degradat, trece prin istoria Israelului. De aceea- „iudeo-creştinisnml se sileşte să nu piardă contactul cu istoria sfintă, care, spre deosebire de istoria tuturor celorlalte naţiuni, este singura *reală* şi singura care are semnificație, pentru că a făcut-o Dumnezeu însuşi[1*]. Coneepind astfel o legătură strinsă cu o istorie care era lotodată o *revelaţie,* părinţii bisericii se delimitau de diferitele religii de mistere şi de numeroasele gnoze, care circulau iu acele vremuri.

în ce-i priveşte pe apologeţii creştini, ei relua-ti străvechile imagini despre sacralitatea apelor, „dar le adăugau o nouă valoare*- ", aceea a Credinţei. Ritmurile cosmice, succesiunea zilei şi nopţii, de pildă, înseamnă pentru Clement *manifestarea divinităţii,* posibilitatea reînnoirii lui Ohristos.

După cum recunoaște teologul P. Beirnaert, imaginile arhetipale au fost reluate şi folosite în creştinism : imaginea arhetipală

[101] M. Eliade, *Images el symboles,* p. 199.

a cerului, soarelui, apei etc., ceea ce semnifică „o evanghelizare a puterilor afective ...” (citat clin Bemaert, *Eranos Jahrbvch,* 1960). Concluzia lui Eliade este că imaginile şi simbolurile, fără să dispară, se transformă : „Istoria le adaugă în continuare semnificaţii noidar acestea nu distrug structura simbolului*[1 7]. Arborele vieţii, do pildă, este o imagine care se transformă în cruce. în *Vechiul Testament* el semnifică înţelepciunea, care, după *Proverbe,* este încă Arborele Vieţii echivalent cu Legea, dar pentru creştini, va fi Fiul lui Dumnezeu (Henri de Lubac). Numeroase texte patristice şi liturgice compară crucea cu o scară, cu o coloană sau cu un munte, — imagini străvechi ale Centrului Lumii.

Pentru un indian, care caută eliberarea, Timpul, devenirea, omul care suferă din pricina devenirii, sînt obstacole care trebuie abolite; pentru un creştin, „Timpul devine o valoare, in măsura în care Dumnezeu se manifestă prin el, dîndu-î o semnificaţie trans- istorică şi soteriologică“.

Pentru a înţelege structura unei imagini, a unui simbol, conchide Kliade, ar trebui cuprinsă *totalitatea,* care se concretizează în diferite culturi, in diferite situaţii istorice : chiar cilul găsim contradicţii Intre semnificaţiile mereu altele, • ele nu sînt, de cele mai deseori, decît aparenţe : ele se rezolvă dacă vom considera simbolismul iu ansamblul iui[1' 102].

Eliade regăseşte, în această concluzie, sinteza dintre valoarea religioasă (simbolul) şi istorie, aşa cum Hegel înţelegea sinteza dintre *logic .şi istoric,* iar istoria filosofiei o concepea ca o totalitate de adevăruri care nu se „contrazic” decît aparent : în fond, ele se însumează, se totalizează în Idee.

Mireea Eliade este însă, după cum s-a văzut, un adversar al *'istorin-smului:* în diverse curente istoriciste şi existenţialiste, expresiile ,,istorictr‘ si „istoric” par să implice ideea că existenţa umană nu este autentică decît în măsura în care este redusă la o j*nrise de conseienee* a momentului său istoric. împotriva acestei semnificaţii — ultime, totalitare, a istoriei ne referim atunci cînd ne opunem isfcoricisnielor“ Este o opoziţie perfect justificată, pentru că iatoricismul mutilează „omul integral” (expresia lui Eliade) neagă ceea ce-i peren în om, neagă afectivitatea, emoţia estetică, setea de adevăr; dacă am adăuga: şi setea de bine, am avea în faţă opoziţia dintre istoricism, de o parte, condiţia umană şi valorile, de altă parte. Nu ştim dacă Eliade se glndea la -Taspers şi Sartre; ni se pare că aceşti mari guiditori contemporani au depăşit istoricismul şi au fost în acelaşi timp apărători ai profunzimii condiţiei umane şi ai

[B] Idi, p. 22.'5.

valorilor [,0]. în acest sens de sinteză posibilă între Valori şi Istorie sîntem eu totul (le acord cu afirmaţia lui Eliade: „Transformarea Timpului în Eternitate a început eu primii creştini. Dai[103] această transformare paradoxală a Timpului în veşnicie nu este proprietatea exclusivă, a creştinismului[41 u]. Căci a fi lucid în ce priveşte condiţionarea istorică — cum au fost nu mimai Goethe, Kant şi mai ales ţlegel în epoca lor, ci şi Husserl, Max Scheler, Nicolal Hartmann,. Jaspers şi Sartre în epoca noastră — nu înseamnă cît uşi de puţin renunţarea la Valori, chiar împotriva Istoriei.

4. Iteli(|iile de criză istorică

Mircea Eliade face o remarcă, ce ne permite să-i atribuim ideea eă *crizele istorice* sînt izvorul esliatologiilor; ca fenomen religios de criză istorică, Eliade le va trata amănunţit în *Istoria credinţelor* (voi. II). încă din *Aspecte ale mitului,* Eliade scrie : „Trebuie să subliniem un fapt: anumite epoci istorice, cu deosebire tragice, erau considerate'ca dominate de Anticlirist, dar se păstra totdeauna speranţa că regnul lui vestea totodată iminenta venire a lui Christos“ [1] şi a mileniilor, de la *millenium* — o mie de ani în care va domni 'Chris- tos). „Dar creştinismul, care devenise religia oficială a imperiului roman, a condamnat milenarismul ca eretic .. . “ [104]. Biserica roraaiio- catolică găsea că lumea este bună aşa cum este „şi luase poziţia faţă de profeţi, vizionari şi apocaliptici de toate genurile[11]. Ceea ce n-a împiedicat renaşterea violentă a esliatologiilor şi milenarismelor, „de data aceasta îndreptate împotriva Bisericii sau împotriva ierar- hiei ei“.

Fidel convingerii sale (pe care o confirmă antropologia socială contemporană) că şi popoarele primitive suferă impactul istoriei, Eliade arată, ca şi etnologii Lanternari sau Muhlmann, că mişcările milenariste din Malaezia sau Africa în secolul XX „au un caracter social şi economic", exprimă revolta împotriva colonialismului şi speranţa venirii „unui personaj mesianic, identificat cu Eroul civilizator sau eu Strămoşul mitic “... [105].

O dată cu Istoria au apărut nedreptatea, necinstea, oprimarea şi suferinţa. Era firesc ca tuturor acestor manifestări ale Răului să li se opună „Vîrsta de aur“, era fericirii, a armoniei şi moralităţii) a lipsei de suferinţă şi a recompensei pentru suferinţă. Mituri cu un astfel de sens sînt bine cunoscute mai ales în India şi Grecia antică, apoi în Israel şi în Evul mediu. în India, în epoca *Mahabhă- rata:* şi iu *Pură nas* se schiţează un fel de filosofie a istoriei, avtnd o idee centrală: periodizarea iu patru ere. Numai 111 prima eră *(krita yuga)*■ domnea fericirea, inteligenţa şi puritatea, 111 celelalte *yugas* „are loc o degradare progresivă atit a inteligenţei, cit şi a moralei . ..“[4]. Jainismul învaţă şi el. despre perfecţia începuturilor şi degradarea morală ulterioară. Eliade reaminteşte, pentru ilustrarea aceluiaşi contrast intre „virata de aur“ şi epocile care au urmat, teoria lui Hesiod, poetul care a descris şi a acuzat atit de vehement epoca ultimă, epoca în care trăia poetul, „epoca de fier“ a nedrej»- tăţii.

'Un alt exemplu dat de către Eliade pentru a ilustra transformările mitului

---

[103] *Op. cit.,* p. 86.
[104] ld., p. 87.
[105] ld., p. 92.

într-o societate istorică este ruptura care se creează la greci intre mitologia homerică şi cea ctoniană : Itomer „işi destina poemele sale unui auditoriu specific; membrilor unei aristocraţii militare şi feudale .. . Dar cum el TUI scria un tratat de mitologie ... el nu înregistra toate temele mitice care circulau în lumea greacă . . . Despre tot ceea ce s-ar putea numi elementul nocturn, otoman, funerar, al religiei şi mitologiei elene, Homer nu ne spune aproape nimic” ’. Eliade adaugă exemplul strigător al *lipsei* lui Dionysos la Homer, zeu care avea să joace un rol imens în mitologia populară. Astfel de mitologii, „nehomerice” şi în general „neclasiee” erau mai cumul „populare". „Ele n-au suferit eroziunea criticilor raţionaliste şi, foarte probabil, au trăit la periferia culturii . . . multe veacuri” [6].

Fără a mai stărui, am vrut doar să subliniem fapt ul că *Aspecte ule mitului* nu se circumscriu pentru Eliade doar în aria etnologică (arhaică), intrucît impactul istoriei poate transforma, valoriza sau degrada mituri străvechi, dar *le păstrează* pe acelea de care nu se pot lipsi masele. Aceasta-i tema, evidentă prin însuşi titlul capitolului IX : *Supravieţuiri şi camuflaje ale miturilor.* Aici Eliade subliniază ceea ce a rămas *permanent* în viziunea religioasă a populaţiilor rurale, chiar- şi după apariţia creştinismului : „creştinismul cosmic”, înglobat în viaţa agricolă şi preluat în legendele creştine, după lupte acerbe. „Rezultatul acestei lupte înverşunate a fost mai curînd modest, mai ales 111 Siulul şi Sud-Estul Europei, unde folclorul şi practicile religioase ale populaţiilor rurale mai înfăţişau, chiar pînă ia sfirşitul veacului XIX, tiguri, mituri şi ritualuri avind cea mai mare vechime, chiar din preistorie” [7].

Avem în faţă, din punctul nostru de vedere tematic, o ilustrare a *antinomiei valorilor.* Grecii de rînd valorizau cu precădere alte mituri decît aristocraţia homerică, iar populaţiile rurale creştinizate nu puteau renunţa la valorile pe care Eliade le înglobează sub denu-

[1] **Id., p. 80.**
[5] id., p. 1 s:î.
[6] 1(1., p. 184.
[7] Id., p. 208.

mii ea de „creştinism cosmic”. *Jixislevţu cosmosului,-,* ordinea lui, reînnoirea permanentă a acestei • ordini reprezentau asigurarea *vieţii* pentru populaţiile rurale, de aceea aceste valori vitale rsîmîneau pennanente, ca un substrat peste care se putea adăuga orice credinţă, dar <‘are nu putea fi clintit din viziunea populară, despre lume. Biserica *a trebuii* să accepte această situaţie şi să asimileze o mare parte din calendarul sacru, precreştin. Pe de altă parte, ţăranii-datorită propriului lor mod de a exista în cosmos, nu erau atraşi de <>.r«gfci- nismul „istoric” si „moral” (îbid.). Ei înţelegeau creştinismul «a o „liturghie cosmică”, iar pe Christos îl vedeau coborînd pe pămînt, aşa cam făcea Fiinţa supremă în miturile arhaice, înainte de a se transforma în *deus otiosus*; acest Christos nu este „istoric”, deoarece conştiinţa populară „nu se interesează de cronologia sau de exactitatea evenimentelor” [8] oi, în primul rînd, de o Natură „de care au nevoie să le fie favorabilă ...” ®.

Totodată, nu trebuie uitat că *ceriu (de vieţii* ţărăneşti - aia adăuga: şi ale meşteşugarilor (Max Weber) de-â lungul mileniilor, după naşterea lui Christos — deci în cadrul istoriei — nu se puteau mărgini la aşteptarea mesianică sau la *parousia.* Mărturisind.că nu vrea să se angajeze într-o analiză a complexităţii „teologiei populare”, Eliade surprinde totuşi tendinţele ei în linii mari : „Nostalgie

a Paradisului, dorinţa de a regăsi o Natură transfigurată şi invulnerabilă, ferită de răsturnările consecutive războaielor, devastărilor și cuceri- rilor” [10]; acestea erau dorinţele, nevoile populare. Și nu numai atît. Eliade dă o explicaţie concretă a chipului în care au fost marcate popoarele de vicisitudinile Istoriei, carele-a adus alienarea, mizeria, suferinţa.

„Creştinismul cosmic” sună ca o asociaţie ele termeni abstracţi, filosofici. Dar în fond, „el este, de asemenea, expiesia „idealului”.
Este deci vorba de o Valoare supremă (sau sintetică - .... *C.l/J.)* a societăţilor agricole, continuu terorizate de hoardele războinice alogene şi exploatate de către diferitele clase de stăpîni ... Est e, de asemenea, o revoltă pasivă împotriva tragediei si nedreptăţii Istoriei ...” (ibidem).

Unii interpreţi sau cititori fac o confuzie regretabilă între *arhetipal* şi *anistoric.* Credem că din scurta expuneie de mai sus reiese limpede că pentru Eliade, atît mitul arhaic, (primitiv) modern, cit şi credinţele sau ideile religioase — suferă impactul Istoriei. Mitul despre origini sau mitul cosmogonic nu este atemporal: el a continuat şi continuă să existe în mitologia primitivă, dar cum această mitologie este implicată în viaţa populaţiilor primitive, contactul

cu europenii, precum şi urinările economice şi social-politiee ale sw-efi-
ı ui contact au dus pînă la milenarismul primitiv, ea expresie a rev'ol-
1 ei anticolonialiste. „Se poate presupune că şi „comportamentul mistic” va dispare, ea urmare a independenţei politice a vechilor colonii”[11].

Contribuţia lui Kliade este deosebit de importantă din punctul de vedere al tematicii noastre — prin analiza *caracterului' sote- riologie* al credinţelor religioase in *epoci de criză.* Astfel de epoci au existat atit, în India, cit şi în Orientul mijlociu, în Grecia ni Roma antică.

In ce priveşte India, Jaspers o indusese în perioada filosol'ico- religioasă dintre veacurile VIII—II î.e.n. Deşi Eliade consideră, că ţinta „eliberării” este vizată de mai toate religiile şi filosof iile indiene din orice epocă, din punct de vedere istoric este importantă *intensificarea* acestor aspiraţii spre „eliberare”, care culminează in concepţia esliat ologieă despre „sfîrşitul lumii”.

„Arianizarea şi hinduizarea subcontinentului (indian — *(■.!.(>.)* s-au săvîrşit în timpul crizelor în profuzhne despre oaie stau mărturie asceţii şi contemplativii epocii *Upanişadelor* şi, mai ales, propovă- duirea lui Gautama Buddha ..., pentru elitele religioase, orizontul spiritual era radical modificat, faţă de *l'pani şa de.* « Totul este durere, totul este efemer»! proclamase Buddha” [12]. I)upâ el, „t«luiicile sote- riologice îşi găsesc, motivaţia în această suferinţă universală”, în contrast cu optimismul (dar elitar) al brahmanilor. însă, subliniază Eliade, această hipertrofiere a laitmotivului eliberării nu duce la pesimism, la disperare : rămîne convingerea că suferinţa poate fi evitată prin retragerea din: lume (trebuie să adăugăm că în hinduism, convingerea populară în valoarea Vieţii, convingere străveche, va renaşte prin îmbrăţişarea devoţiunii *(bhakti),* prin situarea zeului Vişnujie prim plan, prin tantrism etc.).

în meditaţiile filosofico-religioase postupanişadice, „eliberarea” cere o trezire, o „cunoaştere” a condiţiei umane; această autocimoaştere este indispensabilă „eliberării”. în cele din urmă, „cunoaşterea” este opusă „ignoranţei” *(avidi/a)* căreia i se datorează „orbirea” : faptul că omul nu ştie că *muyă* este un vis, o iluzie. Numai cîud înţeleptul „sesizează prin experienţă, propriul său *âtman* (Şinele) el se «trezeşte» în lumina şi beatitudinea unui etern prezent”[13]. în fond, încă din *Upanişaăe* apare soluţia; „identitatea *Brahman ~ atman*”, adică retragerea în Şinele, care se indentifieă cu Absolutul *(Brahman).* Dar intensificarea acestei soluţii spiritualiste o citim în vasta epopee *Mahăbhărata,* despre care se presupune că era deja încheiată intre veacurile, VII—VI î.e.n.

[11] ni., p. 12.
[12] AI. Kliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* II, p. 46. [15] Id., p. 53.

Eliade caracterizează epopeea indiană drept o sinteză hinduistă, „sinteză” pentru că, după cum se va vedea, pe lingă învăţătura despre *alman,* epopeea dă satisfacţie şi nevoilor existenţiale populare. în contextul tematicii noastre, ni se pare semnificativ faptul că în epopee, alcătuită cam în acelaşi timp în care apare budismul, Eliade subliniază tema „Războiul eshatologie şi Sfîrşitul lumii” (§192), temă tipică, deosebit de simptomatică, atît pentru viziunea pesimistă despre starea dezastruoasă în care a ajuns omenirea, cît şi peutru ideea axiologică sau convingerea că după exterminarea omenirii, acesteia îi va urma apariţia unei noi lumi. Puternic colorat axiologic este chipul în care a fost concepută bătălia : deşi, iniţial, ar fi hotărîtă de Brahman pentru a opri înmulţirea oame- îiilor, ea este „ ...

bătălie gigantică intre forţele « binelui » şi ale * răului»” [106]; semnificativă axiologic este credinţa- că după distrugere, va urma apariţia „unei lumi noi şi pure”. în acest sens axiologic este citat şi (1. Dumezil, care, în *Mi/the et 'K popie,* caracterizează *Mahubkărata* drept- „o transpunere epică a unei crize eshaio-logice”.

Eliade consideră că mitul sfirsifului unei epoci *(yuga)* aparţine tradiţiilor arhaice, cu atît mai mult cu cit era cunoscut şi de către iranieni. Dar pe lingă tradiţia eshatologică iudo-europeană, arată Eliade, trebuie remarcată ideea „mesianică a lui *apatara* şi faptul că zeii dominanţi şi complementari sînt Krşna (Vişnu) şi Siva. „Funcţia « destructiv ă » a acestuia din urmă este contrabalansată de rolul « creator » al lui Vişnu” [107]. Ambii zei sînt „dincolo de bine şi rău”, „dar *Mahăbhărata,* şi mai cu seamă, în primul rînd (episodul) *Bhagavadgită* — o face accesibilă, si deci populară, la toate nivelurile societăţii indiene” [lfi].

în ' timp ce despre monismul upanisadie am spune că este expresia radicală a soluţiei retragerii în Şinele, deci semnifioind o inacceptare existenţială, *Mahabharata,* care „poate fi considerată drept piatră unghiulară a hinduismului”, învaţă complementaritatea Şiva-Vişnu şi înţelege aceasta „ca un model de urmat spre a obţine eliberarea” [17]. Pe de o parte, epopeea descrie energie, dramatic, lupta dintre Buu şi Rău, *ăharma* şi *adharma,* luptă care capătă greutatea unei norme universale, căci ea guvernează „viaţa cosmică, societatea şi existenţa personală”. Cu alte cuvinte, lupta înfăţişează grila axiologică populară prin c/are este văzută lumea („realitatea imediată, adică istoric condiţionată . . . ”). Celălalt „mod”.al realului — realitatea „ultimă” — ar fi „dincolo” de acest antagonism *istoric condiţionat,* ar fi contopirea Brahman -- atman ca dorinţă de „eliberare” de acest antagonism.

„Monismul upanişadic negase validitatea realităţii imediate” (ibid.), în timp ce în epopee, zeul Krişna îndeamnă la acceptarea ei. împletirea dintre Bun şi Rău este inextricabilă, a înţelege acest lucru înseamnă a accepta realitatea istorică : „S-ar putea spune că esenţa doctrinei revelate de Krişna e cuprinsă în această lapidară formulă: înţelege-Mă şi imită-Mă ! Căci tot ceea ce el dezvăluie despre fiinţa sa proprie şi despre «comportamentul» său în Istorie trebuie să-i slujească drept model exemplar lui Ar juna” [108].

Prima învăţătură care decurge din însuşirea acestui model, este acceptarea *acţiunii,* cu toate implicaţiile ei contradictorii altfel — pasivitatea sau refuzul lumii : „ . . . lumile ar înceta să existe . . . ”.

Eliade consideră ca „prevedică”, arhaică, această acceptare a complementarităţii antagonismelor, ceea ce ni se pare pe deplin în concordanţă cu ceea ce ştim despre *integrarea existenţială,* caracteristică viziunii despre lume a popoarelor primitive [18]. Hinduismul relevă tocmai — în ciuda formelor religioase uneori aberante (de ex. tantrismul erotic) — *stăruinţa* atitudinii de valorizare a Realităţii, a Vieţii, „aşa cum este”. Atitudine exact opusă soluţiilor anexistenţiale propuse de „Sâmkliya, de Yoga şi de budism. Potrivit acestor şcoli, eliberarea cerea, ca o condiţie *sine qua non,* desprinderea de lume, ba chiar negarea vieţii

!• Idi, p. 230.

" Id., p. 231.

[108] Id., p. 233.

umane ca mod de a exista în Istorie" [109].

Din punctul nostru de vedere tematic, credem că se poate sublinia, ba chiar accentua, *antinomia existenţială şi valorică* între *prelungirea* şi *permanenţa* atitudinii populare şi cea *spiritualistă, ane- xistenţială.* Deoarece, arată Eliade, devalorizarea Cosmosului şi a vieţii, precum şi „diferitele metode şi tehnici indiene, urmărind «'liberarea spiritului [. . .) au continuat să aibă adepţi multă vreme după apariţia *Bliagavadgitei.* Căci refuzul vieţii şi mai ales al existenţei condiţionate de către structurile sociopolitice şi de către istorie devenise, după *Upanişaăe,* o soluţie soteriologică prestigioasă [... | Dar, mai ales *Gită* efectuase resacralizarea Cosmosului, a vieţii universale şi chiar a *existenţei istorice* a omului" [110]. Ceea ce, în limbaj axiologic, semnifică o *opţiune:* pentru sau contra integrării în existenţă, pentru sau contra evaziunii[111]. " .•

Iudologia mai veelio — să cităm, de pildă-, numele ilustru al lui H. von Glasenapp, remarcase faptul că înăuntrul conţinutului lor eteroclit, *Upanişadele* apar uneori „ . . . ea moştenitoare ale concepţiei primitive despre univers . . . " -[3] (formule magico, rituri menite să trezească dragostea etc.), dar nu caracterizase *axiologic* tendinţa fundamentală a devalorizării vieţii, oeoa oo a făcut Eliade.

Un alt exemplu pilduitor pentru impactul unei epoci de criză asupra credinţelor religioase este culmiuarea eshatologiei în Israel. Trebuie să adăugăm îusă că *criza latentă,* tensiunea dintre bogaţi- săraci, începe in Israel încă din veacul VIII î.e.n. ilustrată fiind prin Amos, cel dinţii mare profet, al cărui mesaj de revoltă socială este demult recunoscut.

Eliade consemnează „începuturile eshatologiei" (§ 196) în textele cunoscute sub numele do *Deulero-Lmia* (« Al doilea Isaia») despre care se admite că a fost redactat spre sfîrşitul exilului babilonian, de către un autor necunoscut. Dar trebuie să ţinem seama că exilul, deşi prilejuise unei minorităţi dintre evrei să se adapteze ba chiar să so îmbogăţească, sporise suferinţele poporului evreu, mai ales din punct; de vedere moral[21].

Umilinţa exilului n-a putut fi ştearsă prin optimismul din *Deutero-T.mia,* caro aduce vestea că regele persan Cîyrus va nimici Babilonul şi va realiza eliberarea evreilor, şi întoarcerea lor în patrie, va crea şi condiţiile re aprinderii flăcării yahvismului. ('aci prin *Dmtero-Imia,* istoria era integrată şi justificată într-un plan divin : „căderea Ierusalimului, dispariţia regatului lui luda si Exilul erau in fond judecata divină anunţată de către profeţi" *'Dmlero-lsnia* nu ilustrează sentimentul suferinţei, al abandonării şi pedepsei lui Jahve, ci mimai încrederea, certitudinea răsplătirii suferinţelor indurate, bucuria binemeritată: „cei eliberaţi de către Jahve se vor reîntoarce în Sioti « cu cîntări de biruinţă şi o bucurie veşnică va încununa capul lor». . . " [a8] (">1 ; 11).

Dar evenimentele istorice şi ideologice (ca de ex. influenţa elenismului) n-au adus fericirea, pacea şi belşugul făgăduit de către Cel de-al doilea Isaia. Dimpotrivă : „ . . . întinderea *eshaton*-ului a sfirsit prin a întări orientările opuse, de tip legalist şi ritualist''. Sub suzeranitatea persană au crescut puterea *Legii (Tor a)* şi, evident, a înaltului sacerdoţiu. „Nu există, iu povestirile sacerdotale, vreo

---

[109] M. Eliade, *op. cit.,* p. 237.

[110] Id., p. 238-2.'!!).

[23] Asupra bogăţiei de manifestări ale atitudinii sau axiologiei populare «le valorizare a Vieţii, de spirit critic in literatură (fabula, basmul) şi de realism prezentă in artă, vom reveni cu alt prilej.

urmă de eshatologie sau mesianism'[!] (A. Oaquot). 'Reforma lui Ezdra (sec. V î.e.n.) a dus la o şi mai dură întărire a legalis- mului şi ritualismului, ba chiar la o segregare etnică şi rasială (interzicerea şi desfacerea căsătoriilor mixte).

iu veacurile caic au urmat, s-a intensificat, totodată, opoziţia dintre tendinţa „universalistă” (Dumnezeu ocrotind *toate* popoarele) şi cea „naţionalistă” (Dumnezeu rezervat exclusiv lui Israel).

0<»nfruntai*ea' cu elenismul, receptarea lui de către elite, a creat de asemenea, o tensiune, deoarece, „pentru evrei politica naţională era-'una cu activitatea religioasă . . . , mlntuirea lui Israel era solidară. eu autonomia politică . . . ” [112]. In timp ce „aristocraţia şi anumite pături ale burgheziei se străduiau să introducă idei şi instituţii promovate de această *Auflclărung* (epoca luminilor — *(-.1.(1.)* a elenismului . . . Această politică «liberală» şi cosmopolită, care ameninţa însăşi identitatea naţională, era respinsă de către celelalte categorii sociale . . . Tensiunea, dintre cele două t endinţe opuse va duce la răscoala Maecabeilor” [113]. Eliade caracterizează această situaţie, acest nod de tensiuni, drept un fenomen care „a sfîşiat poporul evren, do la cucerirea lui de către Alexandru (în 322) şi pină la transformrea Palestinei în provincie romană (in <>9) . . . ” (ibidem). Dar Eliade arată, totodată, că tocmai în această, perioadă „personificarea înţelepciunii *{hokmâ)* se numără printre creaţiile religioase cele mai originale . . . ”. în acelaşi' timp, „interpretările si revalorizările înţelepciunii, diverse şi contradictorii, oglindesc o criză în profunzime . . . ”

(‘liza s-a manifestat-, poate în primul rînd, prin clătinarea din temelii a *doctrinei răsplătii*, ceea ce reiese in chip evident, din *Ecleziastul* sau *K<dielet-w\)* şi *Cartea Ini l<>c.* Ivvperienţa *istorică* şi individuală) punea în faţa credincioşilor problema suferinţei celui drept (un text avind acest titlu apăruse chiar iu Mesopotamia). Se afirma acum, fără teamă, că „în locul dreptăţii este fărădelegea . . . (*Edesimtul,* 3 : 10). Cea mai firească întrebare devenea aceea despre „dreptate t” lui Dumnezeu; „în plus, nu se mai poate pricepe -semnificaţia Creaţiei, nici sensul vieţii . . . . Dumnezeu s-a- depărtat de oameni; lui nu-i mai pasă de (lestinul lor" [M].

Această nouă viziune, sceptic-pesimistă, despre raportul dintre Dumnezeu şi oameni, semnifica o cotitură iu gindirea sau axiologia religioasă a Israelului : *valoarea încrederii* era atacata de gîti- direa lucidă, bazată pe trăirea istorica, pe agravarea nemulţumirilor sociale. .Eliade. dă o formulă pe cit se poate de viguroasă şi clară •acestei „răsturnări de valori” ; el scrie că „refrenul, devenit celebru, „totul este deşertăciune şi vînare de vînt” işi află justificarea în descoperirea precarităţii şi inechităţii vieţii umane” (ibidem). De fapt, revolta împotriva nedreptăţii o clamase.cel dinţii profetul Anios; acum, poporul evreu trăia *agravarea* situaţiei sale şi de aceea se

[112] Id., p. 251.
M Id., p. 251.

descoperea singur şi- neajutorat. De aceea se ajunge în *Kohelet* pînă la manifestarea *disperării,* atunci cînd autorul anonim afirmă că moartea este preferabilă vieţii ! (4, 2-3). Iar disperării î se opune, în *Kohelel*, ea şi in poemul mesopotamîan al lui Ghilgameş sau în cîntecul harpistului (Egipt), îndemnul horaţian : „Trăieşte-ţi clipa!" Reacţia firească împotriva suferinţei duce la convingerea că singura soluţie de viaţă este cea hedonistă. *Nu există o altă lume, o lume a răsplăţii* şi compensării pentru .suferinţa şi zbuciumul pămîntesc — aceasta ar fi şi concluzia filosofică din *Kohelet.* Dar împrejurările istorice, particulare Israelului, nu puteau duce la ateism. După cum arată Eliade, *„Kohelet*-ul nu respinge practicile cultuale, nici pietatea. Nu e deci vorba de ateism, ci de o tensiune între disperare şi resemnare, provocată de descoperirea indiferenţei Divinităţii"[114] • Dar, trebuie să repetăm, era o descoperire care semnifica o cotitură în viziunea despre lume inclusă în tabla valorilor tradiţionale ale „poporului ales".

Lucrarea lui Ben Sirah din veacul II î.e.n., denumită *Ede- siaxlicul* sau <S*'iracida,* este o replică tradiţionalistă dată influenţei eleniste. Ea ţinteşte însă nu numai supunerea faţă de *Lege* (Tora), ci are şi meritul de a dezvălui starea de spirit populară (critica, bogaţilor). în general, *Niracida* este o „alternativă" antielenistă. Eliade o apreciază însă, *istoric,* găsind că „ . . . ea este însă şi mai revelatoare (decît *Kohelet-ul)* privind criza în care se afla Israel"[B2].

Acest al doilea veac dinaintea apariţiei creştinismului a fost marcat de importante evenimente istorice, politice şi spirituale. Adversarii elenismului, din patriotism, s-au revoltat împotriva st,ă- pînirii romane; partidul *zeloţilor* şi *hasidim-Wor* (pioşii) n-a putut accepta imixtiunea brutală, săvîrşită de către Antiochus IV Epi- phanes : acesta transformase templul din Ierusalim într-un sanctuar sineretisf al lui Zeus Olympos. Epiphanes, influenţat de către aristocraţia din Israel, nu şi-a dat seama de urmările grave pe care avea să le declanşeze sacrilegiul : revolta armată. Sub conducerea lui luda Maceabeul s-a reuşit ocuparea Templului şi restaurarea cultului lui Jalive. Această victorie de ordin religios a fost considerată satisfăcătoare de către *hasidimi.* Dar „Maceabeii au continuat lupta pentru libertatea politică, pe care au reuşit să o obţină în ~ .126" [:i:i].

Deşi sub domnia familiei llasmoneilor, situaţia în Israel nu s-a îmbunătăţit, ci, dimpotrivă, s-a agravat, „figura eliarismatică a, lui luda Maccabeul a încurajat apoi alte insurecţii armate, de astă dată împotriva romanilor"[31]. ltevolta din 66-70 s-a încheiat însă prin cotropirea definitivă a Palestinei de către romani.

[114] Id., p. 258.

Situaţia aceasta de criză, brăzdată de tensiuni politice şi religioase, lupte interne şi externe, de „teamă şi speranţă”, aşteptare şi dezamăgire, încordare şi suferinţă — au alcătuit *fundalul istoric* pe care au apărut grăitoarele *Apocalipse*: *Daniel* şi cea mai veche parte a cărţii Ini *Ennoch.* După cum arată Kliade, aceste scrieri mi erau numai o continuare a atitudinii „tradiţionale”, avînd drept pivot ideea (valoarea!) căinţei. Suita de evenimente şi încordări grave — deci situaţia istorică — a făcut ca această căinţă să joace un rol deosebit: „Importanţa considerabilă acordată căinţei era urmarea imediată a unei concepţii apocaliptice a istoriei. Intr-adevăr spaima de istorie atinge proporţii necunoscute pînă atunci” [3r>].

Daniel dă glas urii populare împotriva lui Nabucodonosor, regele Babilonului. De aceea, autorul imaginează un vis simbolic, în care se năruie Babilonul şi profetizează succesiunea a patru regate dintre care ultimul, deşi „tare ca fierul”, va fi şi el'nimicit, pentru ca să facă loc, după acest proces de decădere, „regatului etern” clădit de Dumnezeu. Mesajul de încredere şi optimism pe care îl vestea Daniel coreligionarilor săi, era învelit in acelaşi timp într-o *„concepţie unitară asupra istoriei universale"* [:i(i].

Din analiza pe care o face Eliade literaturii apocaliptice, nu reiese însă numii ideea optimistă că „sfirşitul lumii” va aduce totodată triumful şi, după suferinţele indurate, răsplata cuvenită poporului evreu. Din perspectiva noastră tematică (axiologică) trebuie. subliniată si accentuarea in continuare, in această literatură apocaliptică, tema Răului, care este dominantă in epoca trăită de autor : „Lumea si Istoria sînt considerate acum ca fiind dominate de forţele Hăului . . . ” [:i7], „Satan”, „Vrăjmaşul” este înfăţişat cu o putere de temut, atit de mare, incit întruchipează lupta *împotriva* hunii create de Dumnezeu (în *Cartea Facerii).* Ha chiar se ajunge să se afirme (*Ezdrn,* 7 : ~>0) că „împărăţia de aici” (Prezentul !) este dominată- şi supusă lui Satan. Hi Pa vel îl va numi pe Satan „Dumnezeul lumii acesteia”. Ni se pare cit se poate de îndreptăţită (deşi nu este urmărită tematic) concluzia lui Eliade : „Ca şi în alte religii, «dualismul» (de fapt „dualismul axiologic.” — *C.I.C.)* se precizează în urma unei *crize spirituale* (stibl. ns. — *C.I.U.),* care pune sub semnul întrebării atât limbajul, eît şi postulatele teologice tradiţionale, şi care duce, între altele, la o personificare a aspectelor negative ale vieţii, ale realului, ale divinităţii” [115].'

Deşi Eliade aminteşte că încă cu mult înainte Jahve fusese conceput ca o *coincident/ia oppositorum,* deci ineluzind şi „duhul rău” (*/, Samuel)* sau reaminteşte *complementaritatea* momentelor

[115] Id., p. 263.

diverse, uneori antinomice, din viziunea arhaică despre lume, el conchide că, „ceea ce a fost conceput pină acum ea. *tm mome-nt în procesul universal* este de acum înainte izolat, personificat
si investit, eu o funcţiune specifică si exclusivă, anume aceea, a Kă- iilui” :ïi\

Această concepţie despre Rău mi rămîne totdeauna -vagă, abstractă. în *Psalmii lui tiolomon* (sec. I î.e.n.), de pildă, se vorbeşte, foarte concret : I) despre .Răul *prezent*; 2) despic venirea lui Mesia pentru ca să-i zdrobească pe „st.ăpîmtorii nedrepţi” . . . Mesia este conceput ca un „rege drept” şi „sub domnia lui nu va - exista nedreptate”.

„Milenarismul”, care avea să joace un rol atit de însemnat în ereziile medievale, îşi are r ădăcinile în această epocă de criză din Israel, căci ,,împărăţia lui Mesia” sau a instaurării - dreptăţii va dura o mie de ani *(inilleninin)* şi va fi urmată de Judecata universală, deci de *pedepsirea* celor care au făptuit nelegiuiri *(ptdeap-sta,* după cum vom arăta eu alt prilej, este un sindrom axiologie indelebil, o expresie a. repulsiei faţă de nedreptate şi a setei de dreptate socială). De aceea sîntem eu totul de acord cu Mireea. Eliade atunci cînd el respinge ideea că în mesianism, inclusiv milerrarimui], ar i'i vorba, de „o evaziune de sub apăsaiea istoriei . . . ”[40]. Am adăuga (în treacăt, deoarece ne propunem să revenim asupra, acestei tente) că faţă de concepţia despre *mîntuimt individuală,* earae.te- ristică religiilor de mistere, care abundă în epoca elenistică, mesianismul iudaic are un *colorit social colectiv* si această trăsătură, mi se pare c-ă nu poate fi înţeleasă dacă nu o legăm de acea tradiţie profetică, in care ..dreptatea” şi curmarea nedreptăţii sînt laitmotive puternice.

Chiar în creştinism, subliniază Eliade, lisus este anticipa.! de figura Slujitorului J’ătimitor (*Isaia,* f0-5f>). Iar în *Evanghelia* după Matei. lisus declară: „Să nu socotiţi că am venit să stric Legea, sau pe .Profeţi : n-am venit să stric, ci să împlinesc” *(Matei,* M 7, /./«•«. *îi,* 20-2/1).

HI. SEXSUII ALE RELIGIOZITĂŢII i’OPl LARE

Mireea Kliade nu a scris nici un studiu cu un astfel de titlu. Dar în lumina tematicii: istoria religiilor în lumina axiologiei — elementele prin care Eliade caracterizează valorile religiozităţii

:ii> ic).
UI., p. 205.

populare ne apar foarte preţioase. Ele permit ipoteza unui capitol care, fireşte, eu ajutorul unei documentaţii adecvate-;'" ilustrează titlul capitolului de fată.

1. Iiilerfereiije în îijjuia Iui Zalmoxis

în studiul despre Zalmoxis, Eliade deosebeşte116 două fenomene, pe care mai

116 p. 43.
« ld., p. 55.

toţi interpreţii le amestecă : pornind de* la faimosul pasaj al lui llerodot, .Eliade cere să „distingem'' mai întii faptul că Zalmoxis, fostul sclav al lui l'hytagoras, s-a străduit să introducă, printre geţi esenţialul doctrinei pitagoreice, . . .care era ideea ii moi in li ta ţii sau, mai precis, a iniei post-cxistenţe feri ci te . . . " *. Faptul că grecii I-au integrat pe Zalmoxis într-o structură pitagoreică» implica nu numai credinţa în nemurire, dar si rituri iniţiatice : astfel ?>e întrezăreşte, sul) raţionalismul si evhemevismul lui Hero- <lofc, „caracterul misteric al cultului". Din legende t irzii/arată Kliade, se desprinde limpede sensul de ritual iniţiatie -popular : retragerea lui Zalmoxis într-o ascunzătoare sau eoborîrea într-o cameră subterană semnifica „moartea" iniţiatică. „Dispariţia" şi „rea|>ariţia" lui Zalmoxis făcea parte dintr-un scenariu mitico-ritual frecvent: în lumea. :mMliteraneană si asiatică. în mitul străvechi al lui Dionysos „ . . . se mai pot descifra raporturile cu ritmul vegetaţiei si, in general, eu ciclul etern moarte-viaţă şi renaştere. Dar in epoca *istorică,* (suin. iiH.) această solidaritate între ritmurile cosmice si prezenţa precedată: şi urmată de absenţa Fiinţelor supranaturale, nu mai era evidentă" *. Ou alte cuvinte, nu asigurarea ritmului Vieţii (prezente; promite Zalmoxis, ci o „post-existenţă fericită", speranţa tipică, jjentru o *epneii istorică:* Zalmoxi.s „... îşi face apariţia într-o istorie religioasă ('are îl precede, el inaugurează o nouă epocă de tip eshatologie . . . " [3].

O altă. argumentare pentru a putea desluşi sensul doctrinei lui Zalmoxis se referă la „nemurire". Eliade arată că, atît pentru geţi, rit şi pentru iniţiaţii Misterelor Kleusine sau pentru „orfici" post-existenţa fericită *a sufletului* începe după moarte, are deci seusmi răsplăţii şi consolării. Faptul că Ştrabon îl citează pe Zalmoxis la un loc cu Orfeu şi Musaios, renumiţi pentru experienţele lor extatice, permite acceptarea părerii lui Metili, care il consideră pe Zalmoxis un şaman (în acelaşi sens îl interpretează Cîutlirie, Dodds şi, mai recent, \\ . Burlcart).

ha n'velul religiilor arhaice şi tradiţionale, şamanul, subliniază. .ElUute, întreprinde călătorii extatice: 1) pentru a se întîlm faţă în faţă cu jseul celest şi a-i prezenta ofrande din partea comunităţii ;
2) pentru a căuta sufletul unui bolnav presupus rătăcit departe <ie.corpul săui sau răpit- (le demoni. Despre şamanismul manifestat prin extaze -provocate de i'umul de cînepă informează Pomponius Mela. Lipseşte insă vreo referinţă care să ateste cu precizie o legăi- lură între aceşti specialişti ai sacrului şi Zalmoxis. De aceea Eliade conchide că nimic nu ne autorizează să-i socotim pe Za-lmo.xis însuşi drept şaman ; „cultul lui Zalmoxis era centiat. pe o experienţă, pe care am putea-o numi «eshatologieă», pentru căi era- susceptibilă de a asigura o post-existenţă fericită iniţiatului într-o lume de dincolo, de tip paradisiac" '. Zalmoxis nu poate fi considerat nici -Zeitate ehtoniană (Zeul Pămîntului --- < lemen. I. I. Russu).

Cititorul neobişnuit cu datele şi analizele sofisticate practicate uneori în istoria religiilor se poate întreita : dar de ce este atit de important faptul că Zalmoxis nu este nici zeu clonian, nici şantan, ci doar o divinitate de tip misteric *i* De ce accentuează. Eliade ideea că . .trebuie să *distingem cu atenţie* (subl. ns. — 0.7.6'.) divinităţile Misterelor de cele ale morţilor" Şi de ce respinge apropierea zeului geto-dac de Kreyr, zeu al fertilităţii agrare la germani ? Penttti că, în ciuda mărturiei lui Herodot, care îl identifica pe Zalmoxis cu (Jebeleizis, mărturie pe cate unii savanţi moderni au început să o susţină prin argumente etimologice, concluzia finală trebuie să fie soeioistorieă : să-i situeze pe Zalmoxis în mediul lui socio-cult ural. Forimilînd

esenţialul — pentru tematica, noastră — trebuie să spunem că Eliade aminteşte audienţa pe care o avea zeul geto-dac după Herodot : la „cetăţenii de frunte". Zalmoxis nu poate fi înţeles „in sine", pentru că, arată savantul român, „ . . . însuşi cultul lui Zalmoxis suferise anumite transformări în cursul ultimelor patru secole".

Această concluzie se bizuie pe deosebirea dintre informaţiile pe care ni le dau băitiînul Herodot si Strabon (sau mai exact: Poseidonius). Strabon a trăit cam între <53-19. Ceea- ce se pare că. I-a impresionat pe Strabon este „prestigiul excepţional al marelui preot, în acelaşi timp profet si asociat al regelui . . . " (ibidem).

Eliade mai arată că în noua etapă a „religiei *dacilor*" pe care ne-o prezintă Strabon . . . „există mai întîi identificarea între *zeul* Zalmoxis şi *marele său preot*, care este în cele din urmă divinizat sub acelaşi nume" * (proces care se petrecuse în aproape întregul Orient antic). „Dar, mai mult: nu întîlnim la Strabon-Poseidonius nici o aluzie la cultul de structură misterieă., aşa cum îl prezenta Herodot .. Iordane* a subliniat puternic importanţa - marelui - preot, ba chiar afirmă- că dacii au avut un rege pe nume Zalmoxis. Eliade sc crede îndrituit să conchidă că chiar dacă organizareapreoţilor

(„aleşi dintre cei mai nobili”, după Iordane*) n-a fost opera lui Deceneu „este foarte probabil că marele preot n-a fost decît reformatorul unei instituţii care exista deja . . . ” [117]. Desigur eă, din punct, de vedere cultural, este foarte important faptul că Iordane*, după diferite surse, a accentuat opera civilizatoare a lui Deceneu, (care a preluat tradiţii ignorate despre un erou civilizator, cum s-a mtîmplat, de pildă, în China, Hunter, Egipt etc.) şi că Străbun vorbeşte despre dezvoltarei cunoştinţelor astronomice, explicabile, prin progresele realizate în Dacia, de la Burebista şi Deceneu pînă în timpul lui Decebal. Dar in ce-l priveşte pe Zalmoxis, *el a parcurs drumul de la o religie misterică, tipic populară, la apoteozarea ca preot-rege.*

Din caracterizările pe care le-am desprins din studiul lui Eliade credem că pot fi *deosebite* două religii care avi interferat in cultul lui Zalmoxis : o religie populară, „misterică” şi una. care s-a grefat pe regalitatea dacă. Întrucît romanizarea şi chiar creştinarea Daciei a avut loc mai ales în mediile urbane, acest proces n-a împiedicat supravieţuirea credinţelor populare.

.(■u acest prilej, Eliade subliniază din nou *perenitatea* religiozităţii populare : „-Avem desfide probe ale supravieţuirii moştenirii „păgîne”, adică geto-dace şi daco-romane la români . . . Este destul să te gîndeşti la cultul morţilor şi mitologia funerară, la riturile agrare, la obiceiurile sezoniere, la credinţele majore etc., care, se ştie, persistă, abia schimbate, de la o religie la alta, timp de milenii” *s. Eliade adaugă că nu ne putem aştepta la acelaşi lucru în ce-l priveşte pe Zalmoxis, căci, de la început, cultul lui a fost răspîndit printre oamenii cultivaţisi în mediile proto-urbane; „acest cult nu era de structură specific rurală . . . ” şi el a dispărut; în cursul creştinării Daciei (sec. III).

în st,.idini (sau micromonografia) *Darii şi lupii,* Eliade face o sinteză asupra ipotezelor emise in jurul semnificaţiei numelor strămoşilor noştri.1)3 ces-au numit dacii pe ei înşişi *dări*, după Strabou? Este un prilej, pentru savantul român, de a arăta, prin variate comparaţii, că numele dacilor pare să se tragă din ritualul popular care putea transformi oamenii (fie tineri războinici, fie fugari sau indivizi în afara legii) în lupi, în fiare. Iniţierea rituală a lupului este cunoscută ca fiind foarte răspîndită, dar rămîne caracteristică pentru zona baleano-carpatieă. Scopul ei era iniţierea militară a cetelor de tineri, confrerii secrete de războinici. '.Ritualul îl" „transforma” pe tînăr în carnasier, îl făcea să intre într-o stare de furie.

[117] ld.:, p. 78. "
ld., p. 79.

2. Inițierea

Cartea *„Xaissances -mystu/ues* (19.50) tratează despre o temă care era binecunoscută etnologilor (antropologilor) : *inițierea*, „riturile de trecere", cum le numise A. van Gennep. '.Dar 111 afară de Gennep. rare relevase sensul social al inițierii — intrarea copiiilor ajunși la pubertate in comunitatea bărbaților adulți - majoritatea 'etnologilor se mulțumeau să- *descrie* aceste rituri. Și chiar dacă nu le imii socoteau absurde, „sălbatice”, nu le. înțelegeau *semnificația.* De aceea, iii primul rind, cartea lui Eliade ilustrează, in continuare, concepția autorului : de a descoperi *sensul* și *valoarea* inițierii, mereu în schimbare in diferite momente istorice și variate contexte culturale. în al doilea rîud, Kliade lărgește considerabil aria fenomenelor de inițiere, care, istoricește, depășesc nivelul arhaic : voi’ fi deci analizate inițieri și rituri, secrete în societățile stratificate (la amerindienii kwakiull) la germani (inițiere cu caracter războinic), în India și Tibet, în sl'irșit în creștinism și în alte religii uni vers. ale.

Kliade nu se mulțumește deci eu analiza fenomenologică a inițierii, ci urmărește *metamorfoza valorilor* pe care le implică situațiile istorico-culturalc foarte diferite : „Există, în mod evident, mai multe tipuri și nenumărate variante, corespunzând unor structuri ^'*jale diferite și unor orizonturi culturale variate”[5].

Tocmai pentru că adjectivul „mistic” ar putea fi înțeles gieșit, trebuie subliniat sensul sau scopul inițierii după Kliade: „Inițierea îl introduce pe novice în același timp în comunitatea umană și in lumea valorilor spirituale” (ibidem). Sensul *social* fusese .suficient analizat, de către A. van Gennep în *Les rites de pmsage* (1908) și resubliniat de către Paul liadin în *'lleliyia priniitică* (trad. fr. 1941). Eliade recunoaște acest sens de trecere Ia statutul social al adulților („învățarea conduitei, a tehnicilor și instituțiilor adulților”) dar își propune, ea istoric al religiilor, să sublinieze și faptul introdijcerii adolescentului în mitologia tribului respectiv, pentru că „orice; soc.ie- tafe primitivă posedă un ansamblu de tradiții mitice sau o „concepție despre lume”-; ajuns la pubertate, adolescentul trebuie ffă cunoască-miturile de instituite a „comportamentelor umane, și toate instituțiile sociale și culturale”. Și întrueil aceste mituri sînt paradigmatice sau exemplare, ele sînt *norme* și *valori.* Ele se afirmă totodată ea fiind, vital necesaie, at-ît pentru individ, cît și pejitru comunitate, pentru că inițierea reprezintă, o *ruptură* față de virsta sau situația socială, a copilului : *it/noranța* și *lipsa de răspundere.*

Inițiat în mit urile cosmogonice, al căror sens primordial este trecerea de -la Haos la Ordinea lumii, candidatul accede la Ixnnea

’ Mirt-ia KliadV, *Xai-fsanee* mysslitiuex,* Paris, Galii marei, 1950, p. 10.
[3] id., p. n.

Kormelor *:* „ . . .noua viață este concepută (de către comunitate) ca fiind adevărata existență umană, pentru că ea este deschisă tuturor valorilor spiritului” [3]. „.Moartea”, în cadrul riturilor iniția- tice, semnifică limpede „nașterea la un mod de viață superior” *, care jiu mai ține de Natură, ci de Cultură. Introducerea in istoria sacră înseamnă, în termeni moderni, că inițierea pune capăt „omului natural” și îl introduce pe novice în „cultură”. Iar întregul scenariu dramatic, menit să-i terorizeze

pe novice, nu este cit uşi de puţin „sălbatic", ci semnifică tocmai „gravitatea . . . cu care omul din societăţile arhaice îşi asumă responsabilitatea de a primi şi de a transmite valorile spirituale"[5].

Desigur că la data la care îşi scria Eliade cartea, se ştia. de mult eă nu există „Naturvolker", popoare „în stare naturală", — orice populaţie, oricît de frustă, a trecut de la natură la cultură, prin simplul, dar decisivul fapt că şi-a făurit unelte şi aune, obiecte de podoabă şi artistice, simboluri şi mituri. Dar cartea lui Eliade aducea un dosar bogat asupra iniţierii ca fenomen înţeles şi explicat prin prisma „situaţiei existenţiale" şi a „valorilor spirituale"; prin grilele antropologiei filosofice şi a axiologiei sînt tălmăcite ritualuri şi mituri, iar varietatea valorilor pe care le propun, uneori l'rapin- du-ne o completă schimbare de sens — este interpretată în spiritul istorismului, pe baza. documentelor etnologice şi istorice.

Fiind o contribuţie monografică importantă asupra fenomenului iniţierii, această carte a lui Eliade este totodată concepută de către autor ca o contribuţie la antropologia filosofică: ..Studiind iniţierea, nu se va pierde din vedere scopul cercetării noastre, care este de fapt. cunoaşterea omului" ". Istoricul religiilor nu se poate opri la descrierea empirică a tipurilor de iniţiere, ci trebuie să tindă „ ... să ajungă la. situaţia existenţială asumată de către omul religios prin experienţa iniţierii . . . " [7]. Rezultatul final al acestei monografii este definit în termeni filosofici (termeni axiologici şi de *istoria* culturii) : „ . . . expresiile concrete ale iniţierii sînt în legătură atît cu structura societăţii respective, cit şi eu istoria ei" ®. Folosind grila axiologiei, citim în toat e variantele iniţierii un fel de eros platonician, o tendinţă spre valori, spre depăşirea sau abolirea, condiţiei umane aşa» cum este ea dată, o insatisfacţie faţă de statutul biologic, o tendinţă spre „realităţi v.itime". Eliade arată cum din studierea iniţierii tribale se desprinde acest

ld., p. 15. ld., p. 17. Id., p. 1!).)d,, p. 24. Id., p. 22. ld., p. 265.

sen* axiologic: „S-ar putea aproape, spune eă, iu lumea primitivă, iniţierea este aceea care conferă oamenilor statutul lor uman. . :
nu numai că novicele este angajat în comunitatea adulţilor, dar el învaţă că propria sa transformare nu este un act automat şi formal, că implică *suferinţă* (probele de curaj, rezistenţă fizică şi morală, respectarea normelor şi tăinuirilor etc.). Viaţa-socială, viaţa *normată* — obligă. într-un fel rudimentar, adolescentului i se sădeşte totuşi ideea *datoriei,* disciplinei, *obiectivării.* La australienii yuin, ca şi în alte triburi, pe lîngă relevarea legendelor mitice, cei doi bătrîni vare il au în grijă pe novice „ ... îl învaţă îndatoririle pe care lo are faţă de trib“ [10]. La Knrnai, „iniţierea se limit ează mai eurînd la o instruire religioasă, morală şi socială".

Iniţierea comportă două tipuri de *regenerare* : regenerare ca o comuniune cu „timpul de visuri" în care trăiau strămoşii mitici, deci regenerare în folosul tuturor, dar şi regenerare personală a neofitului, care devine „un alt om”, accede la valoarea *conştiinţei.* a raporturilor cu ceilalţi, a obligaţiilor sociale etc., învaţă, cu alte cuvinte, să-şi stăpînească pornirile, să intuiască necesitatea şi valoarea depăşirii eului, ca o condiţie a propriei sale existenţe.
I'robele- grele la care este supus neofitul au acel sens spiritual pe care în axiologie îl numim „obiectivare”. Eliade arată că „a nu dormi nu înseamnă numai învingerea oboselii fizice, ci înseamnă în primul rînd a face dovadă de voinţă şi forţă spirituală : a rămîne treaz înseamnă a fi conştient, prezent în lume, responsabil" [u]. *Renova- tio,* regenerarea, mutaţia adolescentului — nu este biologică, ci semnifică dobîndirea maturităţii spirituale. Interdicţia de a mînca, de a dormi şi de a bea în primele zile ale iniţierii, care ne întîlneşte în California apuseană, la triburi fruste, „au drept scop să-i pregătească pentru o existenţă grea" [12]. Simbolismul acesta l-am putea numi : „existenţial" ; dar el se împleteşte cu simbolismul „înălţării", al urcării pe arbori sau pe stîlpul sacru, care joacă un rol important ,1a indienii din ambele Americi; el marchează accesul la lumea superioară a Soarelui sau a zeului solar. „înălţarea şi zborul sînt privite ca dovezile cele mai evidente ale divinizării omului" [13].

înălţarea, ritualul şi simbolismul ei par să constituie o. trăsătură culturală din cele mai arhaice. în paragraful despre „iniţiere şi regenerare colectivă", Eliade arată că mai toţi exploratorii şi etnografii au subliniat faptul că la australieni, de pildă, iniţierea dă naş- rtere unei sărbători intertribale „care regenerează viaţa- religioasă

[9] ici., p., :n.
[10] I<I., i>., ::7.
[11] ld., p. II.
[13] Id., p. 45.
[13] Id., p. 163.

.*m* colectivă" [M]. Iniţierea se vădeşte a fi un eveniment simultan individual şi comunitar, necesar şi valoric, pentru că le asigură tuturor regenerarea colectivă şi accesul la „realităţile transcendente". Faptul că scenariul iniţierii implică neapărat „moartea" neofitului semnifică simultan sesizarea sau intuirea faptului că ea este un moment necesar renaşterii, ca o condiţie a al îngerii valorilor comunitare.

Una din concluziile importante ale analizei liermeneutice a iniţierii constă în faptul că Fiinţele sau Strămoşii mitici, care „înghit/[5] novicele şi îi dăruie astfel „o nouă viaţă", se manifestă nu numai ca „Fiinţe supreme", ci „totodată sub formă animală sau sunt solidare cu o mitologie animală" [15]. Aceasta înseamnă că, pînă la urmă, soarta lor este identică cu cea a iniţiaţilor, „deoarece ei înşişi atunci cînd se

aflau pe pămînt, au fost ucişi şi reînviaţi ... ", ceea, ce semnifică abolirea unui contrast sau abis între om si divinitate. „Aici avem de a face cu o temă mitico-rituală de o însemnătate capitală pentru înţelegerea fenomenelor iniţierii . . . " (ibidem). Eliade subliniază ceea ce am numi „lipsa distanţei" în religiile primitive [1B].

Faptul eă primitivul consideră că „soarta (strămoşilor mitici) este în fond identică cu cea a iniţiaţilor, pentru că atunci cînd se aflau pe pămînt au fost ucişi şi reînviaţi. . . " este o trăsătură de „egalitate" cu zeitatea, trăsătură pe care nu o vom mai întîlni în „religiile istorice". Eliade revine asupra acestei egalităţi (Eliade scrie:' „idealităţi") arăt irul că în Ţara de foc şi în Australia, el a bora- rea ritualurilor de iniţiere „ . . . nu se face în numele Fiinţelor supreme. Dimpotrivă, aceste inovaţii sfîrşesc prin a micşora importanţa Fiinţelor supreme, ba chiar elimină aproape cu totul prezenţa jor activă în cult"[17].

Ceea ce vrem să marcăm în încheiere, fără a mai repet-a citate din textul lui Eliade, este *evidenţierea valorii* sau, mai bine zis, a *valorilor* pe care le implică ritul iniţierii.

în primul rînd *trebuie* subliniate dovada curajului, tăria de caracter pe care o dovedeşte neofitul. Mai mulţi etnografi au subliniat *aviditatea* de a-şi însuşi cunoştinţele noi pe care o manifestă neofitul. Riturile de pubertate nu sînt un apanaj al băieţilor : fetele trec şi ele prin probe grele, iar „ritul esenţial este prezentarea tinerei fete întregii comunităţi". \Y. Schmidt a subliniat bucuria fetelor — şi totodată a comunităţii — de a avea o nouă fiinţă capabilă să întemeieze o familie.

[14] ld., p. sa. [1Sl] ld., p.
61.
[18] C.f. 1. Gulian, *Originile umanismului şi ale culturii,* !! (>7. tiip. J11. [17] M. Kliade, *id.,* p. 7:1.

5 u **este** locul **să. discutăm „ce** este **valoarea[4418], dar originea** ei **comunitară,** depăşirea sau siibmiterea de **bună voie** a individului faţă de normele comunitare — apare evidentă **in** riturile de pubertate. Eliade arată că supunerea la numeroase tabuuri alimentare, departe de a fi ceva straniu şi inexplicabil, **„au** o dublă funcţie : economică şi spirituală[41], deoarece, prin ele, „novicii devin conştienţi de valoarea sacră a hranei şi işi asumă condiţia de adult, adică : de a **nu** mai depinde de mamă, nici de munca altuia pentru a **se** hrăni[44] [19]. Iar fetele, in perioada de recluziune obligatorie, **învaţă** „atit eîntece şi dansuri rituale, cit şi anumite meşteşuguri feminine, **in** primul riad torsul si ţesutul[44] [20]. **Într-un** cuvint, atit băieţii, cit şî fetele învaţă valoarea şi necesitatea *muncii.*

După cum se ştie de mult, strămoşii, ca depozitari ai tradiţiilor şi cunoştinţelor, joacă un rol primordial in procesul educaţiei, în general şi al iniţierii in special. Pe lingă semnificaţia „reîntoarcerii periodice, a morţilor printre cei vii[44], trebuie să adăugăm deci rolul lor pregnant *educativ* sau *modelator.*

Prezenţa comunităţii la riturile iniţierii s-a văzut şi din cele relatate anterior: rolul ei educativ', eonstrîngălor normativ, dar si caracterul *festiv* pe care îl conferă iniţierii. Trebuie insă reamintit că novicele, integrindu-se în comunitate, trece, după cum subliniază Kliade, *de la natură la cultură, da* la planul *biologic* la cel *valoric.* Totodată, individul însuşi pătrunde în regatul spiritualului. Miturile şi basmele care relatează probe iniţiatice nu pun în evidenţă numai calităţi personale fizice : „pentru a avea accesul la un mod de a fi transcendent, trebuie dobîndită condiţia spiritului[44], scrie Eliade -[1]. Iniţiatul trebuie să dovedească nu numai rezistenţă fizică, ci şi calităţile morale ale curajului şi încrederii în comunitatea în care trăieşte. „Maiştrii iniţierii[44], bătrînii care îl asistă pe novice, sunt delegaţii comunităţii, reprezintă forţa,

dar şi sprijinul ei.

Pornind de la miturile despre „symplegades[44] (trecerea eroului printre stînci care se ciocnesc, avînd forma unor dinţi pritnejdioşi, (mituri studiate de A. Coomoraswamy), Eliade arată că aceste

—mituri simbolizează nu numai natura paradox silă a trecerii spre „dincolo[44], ci „sfîrşesc prin a semnifica orice stare transcendentă[44], adică orice mod de a fi care este inaccesibil omului carnal, fiind rezervat „spiritelor sau omului ca entitate spirituală[44] [22].

Analiza hermeneutică mai evidenţiază şi un alt sens al iniţierii : acel „dincolo” la care accede novicele . este totodată t&rimul ştiinţei si al înțelepciunii[44] [a:i]. Pentru că strămoşii, morţii,

cunosc viitorul. în multe mituri, eroul coboară în infern pentru a dobîndi valoarea înţelepciunii (Finlanda: Vainămoinen).

Astfel de simboluri şi mituri ilustrează totodată *valoarea individului ca personalitate* şi ele alcătuiesc miezul mitologiilor eroice şi ale poveştilor avînd structură şamanică, „ ... adică iu povestiri care relatează aventurile unui personaj înzestrat cu calităţi ieşite din comun” [118]. Iniţierile şamani ce şi militare sînt individuale, nu colective, cum sînt în general miturile de pubertate. Pentru America de Nord sînt specifice iniţierile individuale, caracterizate prin aceea că neofitul urmează, ca prin retragerea în singurătate, în pădure sau în munţi, adolescentul să intre în raporturi cu spiritul său protector. El plăteşte depăşirea condiţiei profane printr-o asceză chinuitoare, în singurătate, fără să se sprijine moralmente pe „maiştrii iniţierii”. Răsplata *efortului* şi *suferinţei* este viziunea spirituală sau revelaţia spiritului.

La indienii kwakiutl (America de Nord) „societăţile de dans”, ca şi întreaga structură socială, este ierarhizată. „Dansul *hamatsc,* de pildă, este rezervat şefilor. Situaţia economică a candidatului sau mai curînd a familiei lui, este esenţială” [119]. Ceremonia iniţiatică este foarte costisitoare, iar dreptul de a deveni membrul unei „Dan- cing Society“ este ereditar.

Din punct de vedere fenomenologic şi axiologic, procesul interior este însă similar altor tipuri de iniţiere : novicele „ . . . este ajutat să integreze o nouă personalitate, calitativ diferită de cea pe care o avea înainte” [120]. Iar într-una din aceste „Danciug Socie- ty“, numită „Societatea canibalilor" are loc un fenomen care, după Eliade, „este de cea mai mare importanţă pentru istoricul religiilor” (putem adăuga: şi pentru axiologie). De ce ? Pentru că novicele relevă un anume comportament: el „se încinge, este gata să ucidă, trebuie domolit etc., ceea ce denotă că el a asimilat o cantitate de energie supraumană, că *nu mai este om.* Ca şi la scandinavi, unde candidatul este cuprins de „furie sacră“ (*Wut*), trăind modul de existenţă al fiarei iresponsabile, fenomenul kwakiutl „este semnul eă (novicele) a încetat de a mai fi om, că el încarnează o forţă religioasă şi că a devenit un fel de zeu” [121]. Ca şi în ritul escaladării arborelui sau al coborîrii în infern, această schimbare sau ruptură existenţială are sensul „transcenderii condiţiei umane[122], deoarece neofitul se comportă ca „spirit pur” [123].

Revenind la fenomenul şamanic, pe care I-a studiat în chip exhaustiv, Eliade îl apropie de procesul mai sus analizat : ţelul
şamanului este legătura cu spiritele, dorinţa de a deveni identic cu ele, de a se comporta ca ele (zborul), de a se putea metamorfoza în animale sau de a prezice viitorul. „Dorinţa de a se comporta ca un spirit semnifică, înainte de toate, dorinţa de a-şi însuşi o condiţie supraumană : . . . de a se bucura de libertatea, de puterea şi

---

[118] Id., p. 136.
[119] ld., p. 140.
-[6] Id., p. 144.
ld., p. 146. Id., p. 164.
[122] ld., i>. 75.
[19] ld., p. 8».
s" Id., p. 100. id., p. i::i.
s* Jd., p. 133.
[28] ui., p. i:n.

ştiinţa fiinţelor spirituale, fie ei zei sau spirite” [124].

Dar nu oricine poate deveni şaman, după cum în Australia nu oricine poate deveni ,,medicine-man“; apare ideea „v ocaţiei”, a efortului, a suferinţei, a unei stări pline de primejdii, dar care îi înalţă valoric pe unii indivizi deasupra celorlalţi. Viitorul şaman, spre deosebire de neofiţii altor iniţieri, „îndură într-un mod mai radical experienţa morţii mistice”. El riscă mai mult decît o dată de a cădea în „nebunie“, dar el înfruntă această primejdie ,,eu nădejdea de a accede la o existenţă totalmente diferită de existenţa profană” [125].

Eliade urmăreşte mai departe destinul riturilor de iniţiere în India si Grecia, apoi în creştinism, subliniind însă că scenariul rămîne în esenţă acelaşi ca în societăţile arhaice. Dar el capătă *alte valori :* în India, în yoga, budism sau tantrism, în Grecia, mai ales în epoca elenistică, ceea ce primează este *spiritualizarea.* în Grecia de pildă, în misterele de la Eleusis, putem vedea ,, . . . pînîi la ce grad, un scenariu arhaic este susceptibil de a fi revalorizat ... ” [126].

Studierea fenomenului iniţierii, analiza lui hermeneutică în cartea *Naşteri mistice,* reprezintă una din cele mai adinei şi convingătoare incursiuni în străfundurile posibilului uman, relevă nostalgic şi capacitatea valorică a omului, dimensiunea lui axiologică, evidentă încă din vremuri străvechi. După cum consideră Eliade, ,, . . . încă nu s-a dovedit că experienţa extatică ar fi creaţia unei anume civilizaţii istorice . . . ” [127]. Este foarte probabil ca această experienţă, această tensiune spre *altceva* decît oferă realitatea, „ ... să fie inerentă condiţiei umane, în sensul că face parte integrantă din ceea ce se numeşte ,,la prise de conscience“ a omului de modul său specific de a fi în lume”. Am adăuga însă, că, după cum au arătat Iieidegger şi Jaspers, Max Scheler şi Sartre, modul existenţial specific omului este *istoricitatea.* O istoricitate care nu coincide cu relativismul şi scepticismul dezabuzat, după cum libertatea n-ft fost ruinată, ci a fost aşezată de Kant pe baze şi mai trainice, după ce genialul filosof a demonstrat că ea este „un plus deasupra determinismului”.

Dacă iniţierea este ,, . . . o recapitulare a istoriei sacre a Lumii şi a tribului” [3S], ea nu este mai „liberă” de structura socio- istorieă : „Ca orice alt fenomen de cultură, fenomenul iniţierii este şi el fapt istoric” (ibidem). Indiferent do contextul socioistoric şi de schimbarea valorilor religioase de-a lungul istoriei, am conchide, important rămîne fenomenul primar al prefigurării crosului platonician, perenitatea dorinţei de transcendere (nu întâmplător vorbeşte Eliade, la un moment dat, despre Socrate, care îi ajuta pe oameni să „nască” din ei un om nou).

Pe plan laic sau pe plan religios, tendinţa valorică, mai mult sau mai puţin conştientă, de la societăţile arhaice piuă azi, s-a manifestat — şi aceasta-i esenţialul. „Dorinţa de libertate absolută, dorinţa de a rupe legăturile care îl ţintuiesc de păuiînt şi de a se elibera de limitele sale — această dorinţă se rînduieşte printre nostalgiile esenţiale ale omului” [3*]. Să adăugăm că aceasta dorinţă de reînnoire de depăşire de sine — nu-i decît ceea ce filosofia modernă numeşte „simţul valorii'[4].

[124] Id., p. 205.
[125] Id., p. 206.
[126] ld., p. 231.
[127] Id., p. 214.

3. Şamanismul

Faptul că pe Eliade a continuat să-i frăminte şi să-i pasioneze problema istorismului in general şi a metodei in istoria religiilor in special este evident, în introducerea cărţii *Şamanismul şi tehnicile arhaice ale extazului* (L951) carte care, în sine, este o monografie de specialitate midi apreciată ca atare de către confraţii săi. Pornind de la respingerea poziţiei acelor autori care considerau şam misiuni doar ca un *fenomen, psihopatologic.* Eliade arată că acest punct de vedere ede inacceptabil, deoarece 111 mifestările de dezechilibru e'.noţionil si mental, criza critică prin care trece şamanul '.'adese numii „pe viu" cele ce se petrec în psihic datorită fenomenului „pe care l-am numit dialectica hierofaniilor", despărţirea tranşantă între profan şi sacru. Caracterul complex: al şamanismului, latura lui subiectivă (aparenţa de anormalitate psihică) latura lui obiectivă (mediul social in care activează şamanul, funcţiile lui etc.) îl îndeamnă pe Eliade să precizeze : „Sociologul se ocupă în primul ritul de funcţia socială a şamanilor, preoţilor, magicienilor; el îşi va lua ca obiect originea capacităţilor majore, rolul lor în structura societăţii, raportul dintre şefii religioşi şi cei politici. . . . O analiză sociologică a miturilor despre „Primul şaman" va scoate la iveală semnele grăitoare ale situaţiei excepţionale a primilor şimini în anumite societăţi arhiice. Sociologia şamanismului urmează de-abia să fie scrisă — ea va alcătui imul din cele luni importante capitole ale miei istorii generale a religiilor"[128]. Atît psihologia, cît şi sociologia, vor arăta „ceea ce- este oinenm- şi concret". Aceeaşi latură 51 va atrage şi pe etnolog; specificul şamanismului la eiucci, de pildă, nu poate fi înţeles lără plasarea .ieno- meuului în mediul lui cultural. în general, etnografii furnizează un material preţios eu privire la costumaţia, cîntecele, narcoticele folosite de către şaman. Etnologia comparată si istoria aduc* un sprijin binevenit-: „etnologul însuşi devine „istoric" fie că îşi însuşeşte sau nu teoria despre cercurile culturale ale şcolii (Sraebner-Bchriiidt- Koppers" -.

Eliade apreciază rezultatele acestei „etnologii istorice", ..dar arată că ea nu poate înlocui istoria religiilor, „a cărei menire este să integreze rezultatele etnologiei, psihologiei şi sociologiei, fără să renunţe- cit uşi de puţin la propria ei metodă şi la perspectivele ei specifice". Istoricul hermeneut al religiilor trebuie să afle s*tomul* fenomenelor religioase, al simbolicii lor, trebuie să tindă spre o sinteză a cercetărilor particularo asupra şamanismului, care să fie simultan „morfologia şi istoria acestui fenomen religios complex".

Kliade plănuia un. al doilea volum al *Tratatului,* volum caro n-a apărut, dai* problematica lui a fost abordată ulterior în curţile despre imagini şi simboluri, despre mituri şi visuri, despre ..nostalgia originilor" etc.

In introducerea la cartea despre şamanism, Kliade elaiiîică pe cit era posibil într-o „introducere" la o monografie - că. trebuie să ne înţelegem asupra însemnătăţii pe care o poate avea termenul ..istoric" sau „condiţionarea istorică, a unui fenomen religios". Poziţia sa este explicită; deşi propria sa monografie cuprinde

o analiză exhaustivă a şamanismului la populaţii clin Asia (Vni-ra- lă şi de Nord. din America de Nord şi de Sud, Răsăritul Asiei şi Oceania, la indogermani, în Tibet şi China, India şi Giecia antică, influenţele posibile ale Orientului antic etc.

[128] Mircea Hlfndi*, *Sehamanismus und archaisehe Jîxtaselechnik,* Zuridi-SSiitigaii, i.si. p. 2

„condiţionaiea istorică . . . deşi este de cea mai mare importanţă — tot ceea ce-i omenesc este istoric (această condiţionare) nu o epuizează complet”[129]. Rămîne de studiat, ceea ce va face Eliade în cele cinei capitole ale monografiei sale: semnificaţia puterii şamanului, bolile şi visurile care duc la iniţieri, dobîndirea puterilor şamanice, capacitatea care i se atribuie de a lua contact cu duhurile, de a se înălţa la cer sau de a coborî în lumea subpămînteană, rolul lui de a „conduce sufletele”, de ;v tămădui de boli. de a apăru comunitatea împotrivii duhurilor rele, uneori de a ajuta la găsirea, vmatului, darul lui profetic e,t<*.

„Şamani si mii nord-asiatic este un fenomen excepţional de complex, un fenomen încărcat cu o lungă istorie; cu timpul el a atras multe arte magice, mai ales pentru că i-a crescut prestigiul*’. Totuşi, la unele populaţii, de pildă la buri aţi, a apăiuf ideea dualistă de şamani „albi” (huni) şi „negri” (răi). Important de subliniat este faptul că şamanii nu se confundă cu preoţii şi im aduc jertl'e (deşi por să ajute la aceasta). Esenţialul este că şamanul posedă o tehnică de a cădea în extaz, ceea ce îi permite . . . . . relaţii specifice cu zeităţile . . . Aceste raporturi sînt . . . mai „intime”, mai „concrete”, decît la preoţii care aduc jertfe sau la laici . . . *" K*

iievenind la Ierna istoriei, trebuie să subliniem că Eliade face
0 distincţie intre *istoria* religiilor şi *istoriografia* religiilor, iar *sensul* de istorie pentru istoricul religiilor se apropie cel mai mult de ..sensul filosofic”[5]. .Fenomenele religioase trebuie studiate în propriul lor plan de manifestări, plan „ . . . care este întotdeauna istorie, concret:, existenţial, chiar cînd fenomenele religioase nu pot fi întotdeauna şi complet reduse la istorie” (ibidem). Istoricul, istoricul culturii, etnologul, psihologul îşi pot permite să nu se ocupe de sensul supra-
1 st orie, dar nu istoricul religiilor. El nu poate, omite deci „valoarea” sacrului, indifeient de faptul că saciul se manifestă într-o piatră, un pom, un erou sau o divinitate. Căci indifeient de caracterul um.il al hieioi'aniei, „manifestarea sacrului . . . nu-i mai puţin misterioasă şi. demnă decît manifestarea sacrului . . . într-un « Dumnezeu ». Procesul sacralizării. realităţii este acelaşi, numai *forma* pe care o capătă procesul sacralizării in conştiinţa religioasă a omului este deosebită”"-

Şamanismul este o tehnică aihaică a extazului simultan mistică, magie şi „religia” in sens larg. Faptul că el este omolog trăirii marilor mistici din Orient, si' Occident , că el ne oferă accesul în inima sacrului ca şi texte vestite ale marilor mistici, nu-l va împiedica însă pe istoricul religiilor, arată autorul, „să-i prezinte în diferitele lui aspecte istorice şi culturale; am înceieat chiar o .scurtă istorie a genezei şamanismului din Asia. centrală şi nordică . . . ” [7]. Kliade consideră, deci că el şi-a tratat, tema „ . . . în cadrul istoriei comparate a religiilor . . . ” *. Această, poziţie este confirmată şi de studierea, şamanismului într-un capitol din *Istoria credinţelor şi ideilor religioase,* voi. JI.

[4] 1.1.. j). 18-1
[6] ni., p. t>.
" !<!., p. 7.
:]«!., p. 1*.
[8] Jt!.. p. 10.

---

[129] *ld,,* p. 180.

Eliade s-a ocupai insă şi de valoarea şi prestigiul personalităţilor, lumiuîud aspecte importante în această problemă,. El arată că A. P. Elkin a dat numele de „oameni superiori” *(meu of hitjh degree)* tuturor acelor oamoni-doctori *(medwine-mmi)* inspiraţi etc. care joacă un rol central în viaţa tribului lor. Pretextul este magi- co-reiigios : ei ar fi in legătură cu fiinţele supranaturale, cu strămoşii mitici sau cu spiritele. Importante însă pentru înţelegerea valorii lor sociale sînt funcţiile pe care le îndeplinesc ei : vindecă de boli, apără *comunitatea* împotriva magiei negre, descoperă pe responsabilii de moartea timpurie a cuiva şi realizează funcţii importante în ceremoniile iniţiatice [H].

Itealizind o sinteză pe baza cercetărilor lui Elkin, M. Petri şi ale altor etnografi care s-an ocupat de tipul *medeci ne-man* în Australia, Eliade arată că acest „specialist în sacru”nu este produsul unei creaţii spontane, ci prin faptul că işi moşteneşte capacităţile de la tatăl său, prin. alegerea acestei profesii, prin învăţare tehnică în anume condiţii (izolare, visuri şi viziuni eestatice). Eliade arată că „toate funcţiile publice şi îndatoririle acestui *medeci ne-man.* sînt justificate prin condiţia lui existenţială singulară''[130] : ol trăieşte simultan în lumea reală şi cea supranaturală, este mijlocitorul între tribul său şi strămoşii tribali. El poate vindeca de boli, poate aduce ploaie, îşi poate apăra tribul împotriva unei agresiuni magice. Bermit subliniază că la *wiradjuri,* el deţinea „o profundă cunoaştere a tuturor problemelor tribale”, fiind considerat intelectualul tribului si, totodată, un om de mare prestigiu social. El putea să-şi asume conducerea ceremoniei totemice şi să joace un rol conducător, să devină astfel conducătorul temporal şi spiritual al grupului.

Petri a arătat că „doctorul'' nu este insă singurul care deţine puteri magico-religioase, ci *oricare* membru al grupului care a trecut prin iniţierea completă. Eliade confirmă acest fapt adăugind : „Mai mult; există anume puteri magice care pot fi stăpinife de către orice bărbat adult”, şi aducerea ploii stă la îndcmma *orie/inii* individ inspirat, deci nu depinde nici de calităţi ereditare, nici de ierarhia socială, ca în societăţile istorice. La fel stau lucrurile şi in ce priveşte combaterea magiei negre, sub rezerva — şi aceasta, ni se pare trăsătura decisivă din care se trage valoarea lui *„niediei.ne->nan",* a şamanului sau a oricărui individ inspirat — „să nu practice magia neagră iu scopuri agresive şi motive personale, impulsurile *antisociale* ale vrăjitorului şi ale magicianului negru il singularizează şi îl deosebesc cit se poate de limpede de *medeci ne-man"* [u], care întrupează o evidentă valoare benefică, socială.

Ui» alt fenomen important, care subliniază încă o dată, după decalajul dintre oameni, medicine-man etc. şi preotul din societăţile Kt ratificate (ca, de pildă, in Polinezia) este faptul că est eliberă pentru oricine calea spre acest statut. Eliade arată că tendinţa neprofesio- nistilor de a dobîndi puteri magico-reli,pioase este un fenomen universal, iar că în Australia o astfel de tendinţă este validată şi încurajată. Evitând calea riscantă a magiei negre, caie poate aduce sancţiuni dure, cei doritori de promovare aleg calea extatică si onirică, pentru care „doctorul” slujeşle ca

[130] Id., p. 178.

11 Id., p. 180.

model. Uneori experienţele sale pot influenţa chiar mai profund tribul decît profesioniştii. Totodată, aceşti indivizi avînd o personalitate marcată', conduc *corroboreele* (dansuri colective) dovedind inspiraţie și fantezie creatoare, care depășesc tiparele cunoscute. în condiţiile vieţii contemporane, sub influenta civilizaţiei apusene, manifestările neprofesioniştilor au căpătat un caracter „antilvadiţional si o atitudine agresivă”.

Şi modelul şamanic (conduita şi tehnicile lui) a fost receptat şi folosit în mod liber prin iniţiativă spontană de căi ie indivizi înzestraţi. pe care nu-i putea înlătura vreun sistem sacerdotal, gelos pe puterile şi privilegiile lui.

4. Yojja

în clasica lucrare de sinteză a marelui indianist francez .Masson-Oursel despic India antică se află constatarea că în ce priveşte jai- nismul şi budismul, ,, . . . dispreţul pe care îl manifestă /aceste doctrine / faţă de orice cult, faţă de orice rit, ne permite să măsurăm cît de puţin bralnnanizat era mediul primar al propagandei lor” [131]. Predicile caie convertesc din ce în ce mai mult conştiinţele în veacul VI î.e.n. nu le mai îndeamnă „ . . . să-şi asigure prin mijloace religioase o viaţă confortabilă, ca vechiul bralmianism . .. ”. Iar influenţa pe care o dobîndesc doctrinele heterodoxe ale jainisrmilui şi budismului se explică prin faptul că se întâlneau, prin moravuri şi convingeri, eu cele două tipuri umane „foarte active în marginea bralunanismului, din primele timpuri ist oiice : yoghinii şi sofiştii” [2].

în forma ei primitivă, arată]\Iasson-()ursel, yoga este o asceză care ţinteşte să domine viaţa organică, pentru ca prin autodisciplină bio-psihică, omul să dobîndească puteri supranaturale. Spiritul este «liberat, de aservirea funcţiilor fiziologice printr-o reglare a mişcărilor respiratorii ; stăpmirea instinctelor, suprimarea dorinţei, înzestrarea gîndirii eu capacitatea de a străbate spaţiul şi de a regăsi trecutul etc. urmăreşte *In origine* puteri magice. „Yoga ... se înrudeşte cu daoismul chinez, eu şamanismul şi eu multe tehnici semispcculative, senii magice . . . " [:i]. Prestigiul yogliinilor se trage din admiraţia,
]>entriL „ausleritalea moravurilor lor şi im fel de ardoare religioasă, atît de diferită de cea a sacerdoţiului”. în articolul de dicţionar despic yoga, Regamey, după ce nota caracterul străvechi, prearian, al ascezei meditat ive, sublinia că „atît religia elitară a arienilor vedici, cît şi ritualismul brahmanismului timpuriu sînt ostile acestei căi de miutuire neariană”.

îu monografia sa despre yoga, Mircea Eliade a urmărit atît trans-formările istorice ale acestei doctrine, cit şi evidenţierea sensului ei popular (şi străvechi).

Incă din introducere, Eliade subliniază faptul eă interesul con-

---

[131] 1*. .Miisson-Omst], *1.' înde unlique el.la cii'ilisalion indicnnc,* l.a Kcnaissani-c du livre, Paris, 1033, p. IM.

 1(1.,]>. 1 li(i.

temporan pentru yoga se datorează răspunsului pe care îl dă această doctrină „problemelor temporaliiaţii şi istoricităţii". „India s-a străduit, cu o rigoare nemaiîntâlnită, să analizeze diversele condiţionări ale fiinţei umane"[1], însă *„pentru a vedea ducă mai există ceva dincolo de aceste condiţionări . . . "* [5], pentru a dobîndi o visată de condiţionare atît de trăirea dependenţelor de activitatea inconştient ului, cît■ şi de trăirea istoriei. Pentru, că. „ . . . problema condiţiei umane — adică temporali tatea si. istorici la tea. fiinţei umane —

— se află în însuşi centrul gîndirii europene; aceeaşi problemă a obsedat, do la origini, filosofia indiană". Aceasta reiese din faptul eă *,,viâi/â* nu este numai iluzia cosmică, ei şi, mai ales, istori- citate . . . " Eliberarea de măyâ înseamnă eliberarea de existenţa in timp, în istorie, pe scurt pentru a folosi un termen european : de *trăirea intorică* ".

Din punctul nostru de vedere, yoga este, în esenţă, un răspuns anexislenţial Ia trăirea crizei istorice, ca şi budismul, daoismul, etica elenistă în general. 'Dar ceea ce ne interesează în contextul de faţă este să surprindem sensul ei străvechi popular : la origini, yoga urmăreşte aceleaşi scopuri pozitive, pe care Ui vizează magia, ilustrînd viziunea arhaică despre lume, inclusiv valorizarea vieţii. Totodată, în yoga, după cum s-a văzut, brahmanismul a simţit caracterul ei de independenţă şi de ostilitate antiritualistă, anticonformistă la care se adaugă fuziunea yogăi cu ateismul doctrinei samkhva.

Da la începutul lucrării sale, Mircea Eliade atrage atenţia asupra poliformismului pe care I-a îmbrăcat yoga : Yoga desemnează „orice tehnică de asceză şi orice metodă de meditaţie" *. Există o

:i 1.1., |>. 107.
[4] in *licligiomwi.iseaschaftliches Worlcrbuch,* Herder, Kreifourj», 1956.
* .Mircea Kliade, *Le yoga,* l'avol, l'aris, 1900, [>. 10 — II.
« Id., p. 12.
[7] <;r. (.;. I. Gulian, *Axiologic şi istorie, Inlroduccrc.*
* Al. Eliade, *op. cil.,* p. is.

teorie şi o practică clasică a yogăi, dar „ascezele şi meditaţiile au fost valorizate în chip diferi!; de către multiplele curente de gindire şi mişcări iniştice indiene". Există yoga „clasică", yoga ca umil din cele şase sisteme filosofic,e, expuse de către Patanjali in tratatul său *Yotjamlra.* „Dar, alături de această yoga „clasică", există nenumărate forme „populare" ale yogăi, nesistematice; există de asemeni yoga. nonbrahmanice (a budismului, a jainismului), există mai ales acele yoga, care au structură „magică", iar altele cu structură „mistică" etc.". în contextul nostru tematic, tocmai aceste varietăţi ne apar drept cele mai semnificative printre numeroasele varietăţi de yoga pe care le analizează Eliade in substanţiala sa monografie.

în afară de varianta mistică, ce implică ajutorul divinităţii, în celelalte variante ale vogăi citim „accentul pus pe *([fortul* omului . . . pe aulodisciplina sa, graţie că reia el poate dobindi concentrarea. spiritului, înainte, chiar de a cere -- ca in varietăţile mistice ale yogăi -- ajutorul

divinităţii” [132]. Dar după cum ştim, magia este tocmai acea formă de credinţă iluzorie în care nu. a.pare vreo zeitate (fapt care nu exclude, în general, îmbinarea dintre magie şi religie). Ceea ce caracterizează yoga, arată Kliade, este învăţarea ei sub conducerea unui *guru* (maistru).

Trăsătura magică populară — Yoga este pretutindeni prezentă. ,.atît in tradiţia orală indiană, cit şi în literaturile sanscrite şi verna- cnlare [133] . . . ”. Pornind de la o schemă tradiţională. ,. ... de-a lungul vremurilor, s-au adăugat un număr crescînd de practici şi credinţe populare”. Această permanenţă, acest caracter proteiform, arată autorul, pune „o problemă grea de consecinţe : oare yoga n-ar fi o creaţie autohtonă a înt regii Indii, produsul nu numai al indo-enro- penilor. ci mai ales al populaţiilor preanene” ? [u]. Răspunsul afirmai iv i‘«v această întrebare, Kliade îl dă în capitolul final al lucrării sale. intitulat *Yoga .şi India aborigenă.* Dar de-a lungul întregii lucrări este reliefată opoziţia dintre yoga şi brahmani,sin, care, ajungitid într-o perioadă de criză, a trebuit să -accepte şi să integreze yoga .

,,în mediile populare, yoghinii au fost dintotdeauna consideraţi drept magicieni redutabili, înzestraţi cu. puteri supraomeneşti". După cum se va vedea, mai mulţi savanţi consideră că intr-o st at uet ă descoperită la Molienio-Da.ro, se poate recunoaşte un yoghiu (John Mardiall, Mackav, Vats etc.). Kliade arată că teoria indiană a *lapux*- rdui (căldură, ardoare, efort ascetic în general) proclamă superioritatea ascezei : „prin *tapau,* ascetul devine clarvăzător, ba chiar ii întrupează pe zei” [,3]. A fost inevitabil ca o astfel de convingere să

* 1(1.,]>. l!;l.
133 1(1., |>. 112.

(Incă la o detaşare de ritualismul brahmanic, ba chiar să se ajungă a transformarea ascezei ,,într-un echivalent al jeitfei, al ritualului vedic”. Or, după cum subliniază Eliade, „ortodoxia in India înseamnă, înainte de toate, dominaţia spiritului a unei caste, aceea a brahmanilor” [134]. Eecursnl la asceză şi magie semnificau o contestare tacită a dominaţiei brahmanilor ca unici deţinători ai puterii spirituale. Pe de altă pai te, *Upanişadele* (sec. VII—VI î.e.n.) au fost si ele. in felul lor, o reacţie împotriva ritualismului. „Ele sint expieri a experienţelor şi meditaţiilor făcute în marginea ortodoxiei brahma nice" [M]. *Upanişadele* au desigur un conţinut contradictoriu : continuarea, tradiţiei religioase printr-o dezvoltare filosofică, dar si manifestarea materialismului unui Uddalaka, „nu fără legătură cu cercetările medicale”[135]. Dar, indifeient din ce punct de vedeie Miit ȝ ȝivite — etic, religios sau filosofic — *Upanişadele* relevă *lipsa de unitate,* cu- prinzînd o *ciocnire de valori.* împotriva ritualismului este ridicată valoarea unei activităţi *individuale, independente* : meditaţia personală, convingerea că „nemurirea şi puterea absolută deveneau accesibile oricăror fiinţe, care se străduiau să pătiundă gnoza . - . ” [1H].

Upanişadele integiează yoga, fenomen evident în *Upanişadele mijlocii* (sec. II î.e.n. — sec. II) şi mai ales în grupul *Upani sadelor* yoghiee, contemporane, după Hopkins, cu părţile didactice din *Mahâbhărata.* In *Yogatattva Upanişad,* prin meditaţie, yoghinul capătă puterea de a domina solul. Moartea nu mai reprezintă o ameninţare pentru el, din moment ce a dobîndit. această putere .. . ”. Tot astfel, yoghinul nu are a se mai teme de moartea prin apă sau foc. Poate şi mai revelator pentru ţelul magie-existen- ţial este citatul : „Yoghinul care a devenit Dumnezeu poate {.trăi atît timp, eît doreşte”. Yoghinul nu urmăreşte mintuirea ca nean- tizare a valorilor vieţii, ca transcenciere, ci dimpotriv ă : el '.rea,, să obţină acele *xiddhi* (puteri miraculoase) care il fac asemenea, unui rege : poate trăi înconjurat de onoruri, poate lua orice înfăţişare doreşte, poate întineri, poate zbura, ba chiar poate deveni *nemuritor.* Scopul pe care îl urmăreşte această disciplină a yogăi nu este o autodistrugere a trupului şi dorinţelor, ci „dobîndirea condiţiei de ’om-zeu’, longevitate nelimitată si libertate absolută”[136]. Nevoile sufleteşti populare reeonvertesc sensul de „mîntuire” extramun- dană într-un sens de valorizare a vieţii.

Notăm succinta clar preţioasa formulare prin caie Eliade surprinde această ambivalenţă a yogăi : „Nu-i adevărat că India a eau- tal numai eliberarea negativă, căci ea vrea să realizeze in mod/' pozitiv libertatea” [ls].])ar ni se pare că acest adevăr, surprins de către unul din cei mai buni cunoscători contemporani ai spiritualităţii indiene, poate fi concretizat : masele populare sînt acelea, care revitalizează necontenit o doctrină originar închinată detaşării de lume. De altfel, Eliade însuşi subliniază în

---

[134] ni., p. 12:î.

[135] VV. Rubeii, *Einjuhiiuuj in die Indicnkundc,* p. 12-1-6.

[136] Id., p. MO.

numeroase locuri caracterul popular al reint«pictărilor vitalizanlc, care valorizează viaţa, ale yogăi.

Aşa, de pildă, printre *ŢJpmiişadele* tîrzii, în *Jfiiyâtutbivdv* „caracterul magic şi antidevoţional sare în oclii . . . " [137]. în general, scrie Eliade, „caracterul tehnic, experimental, al Upanişadelor din grupul yoghic, merită să fie semnalat ... ". în evul mediu, ., • • • cultul personal şi fiziologia subtilă iau locul ritualismului fosilizat şi speculaţiei metafizice" [20]. Iar în capitolul *Triumful yogăi,* Eliade oonchide : „Avem adesea impresia unei revoluţii victorioase, în faţa căreia brahmanismul n-a putut decît să se încline" [21], deşi atit In Mânu, Cankara şi alţi reprezentanţi ai brahmanismului este clar exprimată repulsia faţă de magie şi asceză.

Toga joacă un rol important şi în epopee, al cărei succes a fost considerabil în mediile nonsacerdotale. Autoritatea Yedei nu este recunoscută totdeauna: „Veda este înşelătoare", se spune în XII, 320, b. Caracterul magic vitalist al yogăi este limpede in *MahdbhS- rata,* ea dă „puteri". „Epopeea este locul de întîlnire a nenumărate tradiţii ascetice şi populare . . . " [28]. Dai', ceea cerni trebuie uitat, sensul magic-vitalist triumfă, se relevă de cele mai adeseori ca ţintă a disciplinei yoga. Oricare ar fi metoda aleasă, aceste practici sînt încoronate de dobîndirea unei forţe pe care textele o numesc „forţa yogăi" *(yoga balam).* Sesizantă, semnificativă, este formularea în texte a unei opoziţii, a unei „îevanşe" : „ . . . se explică, de pildă, că cel care juisează de cele mai perfecte beatitudini carnale nu este brahmanul, ci yoghinul ; încă pe pămint fiind, în cursul antrenamentului lui ascetic, yoghinul este slujit de femei fosforescente, iar în cer, el se bucură de înzecii ea voluptăţilor la care a renunţat pe pămînt" [2S].

In *Bhagavad-Gîtâ,* una din cele mai substanţiale interpolări în epopee (cai tea. a Vl-a), magia se îmbină cu contopii ca mistică; nu lipseşte nici motivul eliberării. Totuşi, în *Bhagavud-Gîiâ* există tendinţa marcată „de a justifica orice acţiune profană", ceea ce corespunde nevoilor morale ale cercurilor laice. Activitatea, acţiu

---

[137] ld., p. 1-11. [8:0] ld., p. 143.
ld., p. 151. *> Id.. p. 157.
[s3] ld., p. 15;*.

nea ca atare, nu mai sint condamnate. Deşi formula „o yoga a acţiunii” sună paradoxal, Eliade arată că ea a fost încununată de succes : era justificarea unei soluţii practice pentru toţi acei care continuau să rămînă în viaţa socială, să împlinească diferite funcţii etc. în opoziţie cu retragerea egotistă a pustnicului, este valorizată acum atitudinea celui care consilieră durerea şi bucuria celuilalt drept ale sale” -[J].

Yoga n-a rămas — şi nici nu putea să rămînă — impermeabilă faţă de istorie şi faţă de tendinţele genuine, vitaliste, ale maselor. Vorbind despre o aşa-numită „revelaţie”, care a avut: loc probabil int re sec. VII-XI, Eliade arată că această „revelaţie” a fost expusă de personaje istorice, dar fără pretenţii de originalitate, „care reiutei pretau doctrinele atemporale pentru nevoile timpului lor” [25]. I)e aceea yoga s-a putut îmbina cn alchimia şi cu tantris- mul, doctrină speculativă şi rituală (sec. VIH-IV), care „ţinteşte să obţină cunoaşterea mîutuiloare, salvarea, uniunea cu divinitatea, dar care are, de asemenea, scopuri pur magice (dobîndirea succesului in dragoste, şi, în general, ferirea de boli, dămiarea duşmanilor)”

T/mira ar însemna „ceea ce extinde cunoaşterea”. Dar mişcarea spirituală care începuse din veacul IV sub numele de tantrism se dezvoltă nu ca o gnoză, ci ca o întoarcere la rădăcinile vitaliste, populare. în primul rînd, trebuie notat faptul că tantrismul se răs- pindeşte în nord-vest, spre frontierele Afganistanului, în Bengal şi Assam, „în provinciile slab hinduizate, acolo unde contraofensiva spirituală a păturilor aborigene era la apogeu” [27]. în al doilea rînd, este revelator faptul că . . . . . pentru prima oară in istoria spirituală a Indiei ariene, Marea Zeiţă dobîndeşte un rol predominant”. In hinduism, Oakli, „forţa cosmică”, este promovată la rangul de Mamă divină, care susţine atît universul, cît si pe zei. Avem în fapt o revitalizare — poate mai bine zis : o ieşire la suprafaţă a cultelor populare ale zeiţelor locale. Cultul Zeiţei Manie, care domnise pe o arie vastă (Egeea, Orientul apropiat, India) este exacerbat in tantrism, „ceea ce implică şi o nouă victorie a credinţelor populare preariene” (ibidem). Are loc o redescoperire religioasă a misterului feminin : orice femeie devine încarnarea Caktiei, care semnifică totodată misterul Creaţiei şi al devenirii, „a tot ceea ce *esle* şi care devine, moare şi renaşte într-un cliip neînţeles”. Cu acest prilej este reluat şi dualismul sistemului Sâtukliya : l’uruşa, principiul masculin imobil, contemplativ si Prakriti, principiul feminin, care zămisleşte şi hrăneşte. După cum observă şi Heinrich Zimrner,

I.I., |>. 107.
•[r]* ni., p.
** !•:. l’ovston Pike, *Oiclionnoire* des *religions*, l ’ . l P a r i s , 1951 (*Tanirisme*). [27] **ld., p. 200.**

prin Cakti, care redobîndeşte energia ei originală (le la zei, are. loc o puternică reînnoire a mitului primitiv al puterii universale.

Pentru evul mediu există mă turii cei te despre sărbătoarea autumnală Qabarotsava, în cinstea zeiţei Durgâ, ceremonie cai e mai persistă şi azi iu Bengal, l'ei care participă la ea, işi aeopeiă trupul cu noroi, frunze si flori, întocmai ea populaţia autohtonă ţ-abara, uin India sudică. Qabarotsava implica recitarea unor cîntece rituale licenţioase, mimicieroiice şi probabil orgii. Aceasta este o pildă pentru chipul în care o sărbătoare indiană a 'vegetaţiei — de structură şi origine aborigenă,, dar „induizate" de mult —■ adopt ea- *7M* validează eompoitamentul religios ailiaic.

Tendinţa «ciuiină a valorizai ii \ iei ii. a valolizăîii în consecinţă a tuturor cultelor, tehnicilor, credinţelor — într-un cu viul a tuturor *jtos-ibiliti'ifilor* de apărare a vieţii şi de dobîndire a bunui ilor materiale şi spirituale (de cx. nemurirea) ne explică „lipsa de piin- oipîalilate" pe care am putea-o acuza iu amestecul ete'.celit de complexe yoghice şi y.akt:iee integrate in mitologiile .şi îitualuiile vegetaţiei" -[8].

Tot atit de semnificative sînt şi alte două trăsături ale tantris- rniiiuî (ţjaktisnnilui) : 1) veda şi Iradiţia brahmanică ajung să fie considerate necorespunzătoare vremurilor (de fapt, nevoilor afective populare) ; -•) trăsătura antiascctică şi anfispeculalivă. ceea ce duce ia concepţia că unirea sexuală este calea unirii mistice. Heopul tantrismului este ..reunirea celor două piincipii polare /masculin şi feminin/ in însuşi sufletul şi trupul discipolului" [138]. Tantrismnl integrează erotismul, trans.fo.rniîndu-1 într-un instrumental nuntui- rif, ceea ce reaminteşti' cultele orgiastice aihaice, hierogamia, magia sexuală folosită pentru obţinerea tecoitei etc.

Ceea ce ui se pare că evidenţiază sensul arhaic al folosirii înagii-e a. sexualităţii este faptul că vitalismul popular consideră tot atit de eficient omorul ritual, ca si juisarea sexuală : ca *mijloace.* In Assam existau Bliogî. voluntari ai jertfei îituale, sacrificaţi cu prilejul festivalului anual al zeiţei Dmgâ. După un text tantric, victima îl încarna pe Hi va însuşi. „Este un exemplu în plus al eoa- lescenţei între caktism şi ideologia atliaică a fecundităţii, în care coexistă sexualitatea şi moartea violentă" [80].

Din substanţiala monografie a lui Eliade s-ar părea că am ceea. ce ilustrează numai caracterul magic. popular, vitalist. Pontau a limpezi definitiv lucrurile, să-i lăsăm să voibească in concluzie pe autor. Eliade arată că masele populare n-au putut-accepta soluţia, clasică a yogăi — asceză şi meditaţie în vederea miutuirii : „Căci am. vămi cum, foarte curînd, alături de voga clasică, s-au cristalizat alte foime, folosind alto căi (de pilda, *Mialeii)* şi. urmărind alte scopuri. îu locul abandonai ii vieţii, yoga a devenit mijloc de juisare de bunurile vieţii, de nemurire, de atingerea unei stări divine. „Pentru o parte a Jndiei, si *poale pentru cea*

-■* I<i., p. 339.
id., j). :;oi. [M]
id., p. 337.

mai mare (subî. ns.
— *C.I.G.)* yoga se confunda nu numai eu calea sfinţeniei şi a eliberării, ei şi cu cea a magiei şi mai ales eu mijloacele magice de a. învinge moartea". . . . Ţoale acestea ne pe)mit să întrezărim ?.pie- sîunea" exeicitată de imemoiialul substrat magico-ieligios care a precedat constitui]ea yogăi . . . " (ibidem). inccpind de la Mohenjo-l hu io.

Pe parcui sul întregii sale monogta-fii, cit si mai ales in capitolul final „Voga şi India aboiigenă", Eliade subliniază *pennamnţ«* tendinţei magieo-populare şi vitaliste din yoga. Luciul acesta este important- pentru cine vrea să distingă „atitudini şi valoii" deosebite înăuntrul ..unităţii" unei culturi şi vi ea-, mai ales, să reliefeze permanenţa valorilor neoficiale. Or. imporlanla yegăi se vădeşte a fi eovirsitoare, pentru că „ . . . diferitele ei foi ine — demoţională, mistică, erotică sau ..magică" — au exercitat o influentă capitală asupra na-şterii literaturilor vemaculaie şi, intii.n med gciieial, asupra spiritului Indiei modeme"[31]. în asjncte diverse, prezente in folclor, forme populare de devoţiune, secle, supei stil ii ele. autorul urmăreşte „valorizările multiple şi contîadictorii ale yogăi la toate nivelele culturale".

în primul rînd, este subliniat faptul că in mediile populare, vogliinii n-au fost văzuţi ca pilde de detaşare de viaţă, ci ,.ea magicieni redutabili, înzestraţi cu puteri supranaturale" (ibid.). Excesele şi aberaţiile cinice, erotice, libeitine au fost excepţii, practicile aberante au fost .îu mai ginea marilor curente spirituale, eaien-au iii.cn- rajat niciodată manifestări degradante. Aşa, de pildă, secta de asceţi civaili *aglwri* se luănea cu iest iui, gunoaie, murdării etc. pe temeiul că gustuiile şi înclinaţiile naturale ale omului trebuie' distruse. -Aceşti *aghori* erau. urmaşii oi dinului ascetic al „purtătorilor de ei anii" (*kâpâlika*), care duceau pînă la ultima limită pi acticile o1 giastice şi cruzimile rituale. Dar din textul unor diame din Atacul Y11J rezultă tendinţa genuină magică; eroul spune : „Puterea religiei noastre este atît. de mare, încit ea porunceşte lui Ilari-Ilaia şi celor mai mari şi mai vechi zei".

Sărbătorile populare sezonieie au păstrat şi în India, ca pretutindeni, un caracler magic, prelungind cultul arhaic al vegetaţiei, pre-indo-european. Jleine-Geidner a arătat legătura dinţie jertfele umane din Assam, Birmania si o ideologie matriarhală, care mai dăinuieşte şi azi în Tibet şi regiunile himalaytne. în India, a'stfel de eJenionte culturale arhaice- au jucat un rol Însemnat lu ţaktismul t-ar.fxic. „Acestea sînt-datele etnologice ale problemei, dar mai există şi un aspect istorico-rcligios : revalorizarea spirituală a unor cufctuno preistorice — jertfele umane şi cultul craniilor ; tocmai acest aspect este cel care ne interesează cel mai mult aici'' [32].

Eliade arată cum aceste culte arhaice au căpătat un cu totul alt conţinut, un conţinut spiritual, un simbolism tu ist ico-asc etic, ,, . . urmărind un cu totul alt gen de valori decît, de pildă, vînăto-rii do capete. . . ''(ibidem). Pe de altă parte, o vogă iantrică a putut căpăta un caracter licenţios la un nivel cultural impregnat de elemente matriarhale.

[al] Id., p. 292.

Firul roşu al sensului magieo-popular, vitalist, al yogăi poate fi urmărit, începiiul cu figurinele de yoghini descoperite de către John 'Marşhali. Stuart Pigott, care a dat o excelentă sinteză asupra Indiei preistorice, consideră că nu poale exista nici o îndoială asupra semnificaţiei figurinei de zeu este prototipul marelui zeu £iva, ca stăpân al animalelor şi Prinţ al yoghinilor . . . " [83]. Dar s-a descoperit şi o statuetă în postura de yoghin. Astfel de fapte, conchide Eliade, permit să se afirme *continuitatea* unor elemente religioase de bază de la civilizaţia protoisiorică a luduşului piuă azi; pe prim plan, se află Zeiţa-Mamă si zeul genesie ţi va.

Atitudinea de valorizare a vieţii, a bunurilor ei etc. este o atitudine genuină a maselor, care ne explică de ce ,,complexele yoghice şi tautricc au putut fi interesate în mitologiile şi ritualele vegetaţiei" [:n]. Unele /.ine poaită chiar numele de *yoţjhinu,* ea pentru a aiă- ta de unde se trage forţa lor magică. Ele sînt zîne şi totodată viăji- loare; ,,ea şi Marea Zeiţă Durgâ . . . ele sînt binevoitoare şi totodată teribile". Zîaeic, vrăjitoarele elc. sînt insoţitoai e sau epifanii locale ale zeiţei Durgâ; ele reprezintă totodată divinităţi minore ale *vegetaţiei* si ale destinului, dar încainind totodată foiţele magiei şama- nice si ale yogăi. Yaksa şi vaksi alcătuiesc şi ele ,,marea clasă a divinităţilor locale, in care hinduşii au integrat toate formele religioase minore, dintre cuc cea mai mare parie sînt aborigene" [05].

După ('j.)inirasw.imy, o serie de zeiţe .şi aproape toate divinităţile Indiei meridionale, ba chiar Marca Durgâ, au fost mai iutii Yaksa. Eliade precizează : „noi am adăuga, că au fost considerate astfel in mediile brahmanice" (ibidem). Yaksa si yaksini reprezintă forma-tip a devoţiunii religioase aborigene, „de aceea monismul, ca şi budismul, au trebuit să le absoarbă" (ibidem). Într-o notă despre'hinduizarea religiei autohtone, Eliade citează o revelatoare afir

maţie a folcloristului in Jian Sărat- (hamlia Mitra: „conversiunea la hinduism este superfieia-lu, la noile zeităţi se constată totdeauna elemente cu ca-raeter î,pi-imitiv''. Aşa, de pildă, atunci cînd ı riburHe aborigene- se eon vei t esc, ele acceptă divinităţile hinduse (îirce.a mai mare parte divinităţi feminine), dar in ce priveşte cult ui, nu fac ape! la serviciile brahmanilor . . . " [SG]. Şi mai semnificativ este faptul eă aeoio undo s-an ridicat temple hinduse pe veelii locuri de cult prearian, *preoţii sitil <Hnpretniiii paria!* în timpul sărbătorii Zeiţei Mume (Ammîi sau Al tal) un pai ia este *păzii şi îngrijii ca logodnic al zeiţei.* I)u[ă (!. Oppeit şi VV. lîrooke (LSiHî) paria aparţin triburilor preaii<*ne; ei cunosc tainele Zeiţei, ei repiezintă pe .,stă- pîuii sacreiităţii priniotdiale; cînd smf integrate dogmatic şi juiidie în induism, asimilind mitologia biahmanică, ifgimul de caste etc. triburile aborigene se lipsesc cel mai adesea de serviciile biahmani- lor" [139]. ('a şi străvechile divinităţi autohtone, vechile e< i < monii religioase supravieţuiesc, dar sub alte nume şi avîtul adesea o seiuni- fieaţie schimbată. Triburile venerează încă locurile- sacie — un arbore, un lac, un izvor, o caveină — ca pe nişte sălaşul i ale divinităţilor tutelare. Pentru a le asimila, hinduismul a identificat aceste divinităţi tutelare cu manifest ăi i ale. Iui Şira şi Kâlî (Druga). Zeiţa Durgâ-Kâli, c,ai e a jucat un rol «Ucişiv in tantrism, a fost foaite probabil o divinitate aboiigenă a vegetaţiei şi agi icnit ui ii. în Ik'.ngal se «.ibsei vă uşor simbioza.

Budismul a adoptat motivul iconografic „Femeia si aib«u de origine preariană, motiv legat de eultcle vegetaţiei şi Ic-a considerat pe yakse, ca proiect oaie de supa. Acest cult p cu tiu yakfie. şi yaksini I-a îmbiăţisat şi jainismul. „Toate acest ea dovedesc vigoarea religiozităţii aboiigene : orice foi mă religioasă, elaboiată deasupra stratului popular - budism, jainism, biahniiuiism — a tiel.uit, îu «-ele din uimă, să ţină cont de cult *(p4jâ)* şi d<> devoţiune a mistică. *(bluihii),* care constituiau însăşi stiuctuia exp-iunţei i eligie; se a Indiei pieaiiene".

l'u alt exemplu semnificativ pune in evidtnţă solidaiitatea dintre Maica Zeiţă (J)uigâ) cultul feitilităţii şi yega populaiă. Locurile de peleiinaj în cinstea Mai ii Zeiţe *(pitită)* despre cai e se voi beş- te în. *puratia,* sînt «tomiderate a fi în nun ăr de patru. Dar fiecare *pîtha* reprezintă în realitate piezenţa Marii Manie, simbolismul evatemar expiimînd victoria cultului lui Qakti în întreaga Indie. Mitul dezmembrării Mai ii Zeiţe în *Maliâbhârata,* cuie viea să explice multiplicitatea locurilor de peleiinaj „ . . . este extrem de arhaic ... şi se află totdeauna îu rapoit cu mitul auloimolării divinităţii, în vedeiea creării speciilor de vegetale comtstibile" [3fc]. Elia- de aduce un giăitor exemplu de deturnare a sensului anexist«!- ţi a-l al „eliberării" in sens vitalist (existenţial) popular : ..Cazul locurilor de pelerinaj aiată că avem de-a. face cu un mit aborigen al fertilităţii, integiat in tanUism . . . " (ibidem). J; ît li a «a. locul în, care se afla un membni a! Zeiţei, ca şi locul unde un •ascet dobîn- dise

TU., p. 374.

3î ui., p. ::M2.

58 Id., p. 342.

„pcifccţia yoghică”. De aceea, Eliade conchide eă „aici avem o pildă luminoasă pentru multiplele ooakseent.e şi sinteze piilejuitc şi Încurajate de tantrismul yoghic : un mit aihaîc este integiat tot at it de bine în yoga ca şi in devoţiunea populai ă penliu Mai ea 'Zeiţă a, fecundităţii . . . ” 33.

.Sub înfăţişarea de Cakti şi soţie a lui (,'iva, Durgâ devine Zeiţa yoghinilor şi asceţilor, „pentru restul populaţiei,]\iai ea Zeiţă a vegetaţiei şi fecundităţii” 4|1.

Bhahii, devoţiunea mist ică, se adu sa fie unui zeu, fie Alai ii Zeiţe, fie uneia din nenumăratele *(jrâmaderafâ,* zeiţe locale. Acestea prezintă un deosebit intens, audă Eliade, pentru eă implică „eh- mente extrem de arhaice. întreaga viaţă religioasă a Indiei meiidio- nale se concentrează în juiul acestor divinităţi locale, manifestări ale Marii Zeiţe. Or, tocmai acest, tip de cult s-a impus pietutinduii in hinduismul popular : în devoţiunea penliu *grămaderalâ,* India şi-a. regăsit propria sa vocaţie î eligioasă”41. Denotat eă Marea Zeiţă dravidiană mi se înfăţişează eu tiăsătuiile smgeioase şi oigias- t ice ale zeiţei Kâlî-Duigâ.

Locurile de cult ale acestor *ijrâmadcvaUt* se află în proximitatea arborilor, detaliu care sugerează 1.111 stiat stiăveelii, pieagiieol, al religiei vegetaţiei. Toate element ele mitologice, simbolismul acvatic. al apei, urmele de eultuiă maiitimă (te. dvc la e< religia. eă „.rădăcinile induismului se înfig adine în vun.uii. ^imlelui i, culte, elemente de civilizaţie . . . pi edi avidiere şi diaxidiue s;u nuti it viguios, au îmbogăţit şi modificat pcciolatca indiară, eultuia si spirit nai itat ca ei în India*..nu t-a piirdvtaptoajienimic din ntoKfaiirca ci imemorialii"*[140] (nibl. ns. — *C.I.O.).*

">. Stări (îe spirit populare

Eliade. arată că a existat o legătură între arestarea lui loan Botezătorul, starea de spirit a maselor şi predieele lui loan . Irod . se temea de influenţa Botezătorului asupra maselor si se temea de o răscoală. Oricum ar fi, întemniţai ea sa. a declanşat propovăduirea lui lisus” ’. Totodată, savantul român subliniază *contextul* istorico-spiritual al propovăduiţii Veştii celei Bune : „Mesajul exprimă speranţa eshatologieă, care, cu puţine excepţii, domina religiozitatea evreiască de mai bine de un secol” *.

lisus voia .să-şi proclame mesajul in Ierusalim; Evanghelia, după Mareu ne vorbeşte despre alungarea neguţătorilor din Templu şi despre parabola în care via lui Dumnezeu (Israel) urma să fie dată altor lucrători. Pentru preoţi şi cărturari, semnificaţia parabolei era transparentă ierarhia religioasă era condamnată : noul Israel va avea alte căpetenii”. Eliade reaminteşte eă la Jose- phus Flavius, cuvîntul *lest-es,* care se referă la „tilharii” intre care a fost răstignit lisus „ ... îi desemnează adesea pe răsculaţi. Astfel, contextul executării lui lisus a fost în mod clar suprimarea revoltei evreieşti

[140]M. Eliade, *Istoria cretlinfelor* . . . , II, p. 323.

împotriva ocîrmuirii romane şi a colaboratorilor ei in ludeea" [141].

Alăturîndu-se lui II. II. Grant *(From Aiignshix to Constantine).* Eliade confirmă ideea că „orice proclamare a apropierii Împărăţiei lui Dumnezeu implica, în ochii autorităţilor de la Ierusalim, restaurarea unui regat evreiesc" (ibidem).

Comentînd evangheliile, Eliade arată că in Predica de pe Munte a lui lisus, redată în evangheliile după Matei şi Luea, ,,lisus evocă fericirile care îi aşteaptă pe cei milostivi şi pe făcătorii de pace, pc cei ce plîng şi *pe cei prigoniţi pentru dreptate"* [l]. Totodată, inte- grînd creştinismul în contextnl epocii şi al spaţiului, Eliade arată ca felul în care a înţeles lisus (sau primii creştini) „fringerea plinii" ca act mltual simbolic, „era in acelaşi timp o amintire a Cinei şi repetarea rituală a sacrificiului voluntar al Răscumpărătorului. Morfologic, euharistia aduce aminte de agapele cultuale practicate in antichitatea mediteraneană, în special în «religiile de mistere»"[142].

Comentînd manuscrisele eseniene descoperite la Qumran, Eliade scoate iu evidenţă faptul că strămoşii acestei comunităţi erau llasidimii, care s-ait remarcat în timpul războiului Maeeabeilor împotriva romanilor (128 î. de. Ohr.). In manuscrisele îngropate de către esenieni, prin. anul <>8 al erei noastre, specialiştii au remarcat; unele analogii semnificative între concepţiile eseniene şi acelea ale creştinismului primitiv. „Datorită acestor noi documente, cunoaştem acum merii ui istoric şi spiritual *[tiitz im Leben)* al unei secte apocaliptice evreieşti" ([1]. D.ir in timp ce esenienii alcătuiau o comunitate monastică, reprezentau desi o *retragere* din viaţă, creştinii erau misionari, erau însufleţiţi de ardoarea misiunii transformării sufleteşti a tuturor popoarelor lumii. în schimb, în manuscrisul intitulat *Sv.lul Războiului Fiilor Luminii împotriva Fiilor Întunericului* al esenienilor, se vorbea despre un „Stăpîn al Dreptăţii", care va inaugura o Eră nouă. Şi ei credeau în Mesia, de fapt în doi Mesia, dintre care unul era denumit Mesia-Begele şi avea menirea ,,să conducă poporul lui Israel împotriva păginilor". O asemănare importantă între creştini şi esenieni, asemănare istoric explicabilă, constă în participarea lor, spre deosebire de iudaismul rabinic, la trăirea istorică a epocii esenienii (ca şi creştinii — *C.I.G.)* descifrau în profeţiile *Vechiului Testament* referinţe precise la istoria contemporană şi, prin urmare, preziceri privind anumite evenimente iminente" [7]. Atît pe creştini, cît şi pe esenieni îi susţinea convingerea optimistă în gnosa apocaliptică. La esenieni este în mod particular marcat *dualismul valoric :* lumea — cîmp de bătălie între Spiritul Adevărului (numit şi „Prinţul luminii", „îngerul Dreptăţii") si Spiritul Băutăţii („Prinţul întunericului", Satan). Dar şi *Evanghelia* după Ioan este marcată de spiritul dualist : pe de o parte, sînt pregnante metaforele „luminii" şi „adevărului" („lumina vieţii" şi „spiritul adevărului"), pe de altă parte, întîlnim expresia peiorativă, acuzatoare — „spiritul rătăcirii". Este interesant faptul că dualismul axiologic este circumscris social şi antropologic : războiul dintre Lumină (Adevăr) şi Bău (Bălăcire) „ ... se desfăşoară în acelaşi

---

141 Id., p. 327.
142 Id., P. 332.
8 Id., p. 343.

timp *intre oameni* (subl. ns. — *C.I.G.)* şi in inima fiecăruia dintre Ei ii Luminii" [8]. *Manualul de disciplină* esenian nu şovăie să marcheze faptul că Fiii Dreptăţii cad adesea în greşeală, iar în *înttia Epistolă a lui Ioan,* deşi aceasta îi diferenţiază net pe „Fiii lui Dumnezeu" de „Fiii Diavolului", cei dinţii sînt sfătuiţi să nu se lase rătăciţi de Diavol.

?i. Mileaarisme

Eliade constată cum a evoluat milenarisnml chiar în veacul XX. deoarece speranţele milenariste în condiţiile lumii actuale, viciate, „ . . . nu mai caracterizează nici una din marile biserici creştine" [143]. în schimb, în epoca noastră a apărut un „milenarism primitiv, printre care se evidenţiază acele « cargo cults » din Mela- nezia, Pacific şi Africa, care sînt „aproape întotdeauna împotriva albilor şi anticreştine . . . Eliade consideră că este inutil să insistăm asupra caracterului politic, social si economic al unor astfel de mişcări : „el este evident" [2]. Intr-adevăr, după cum am arătat

[143] M. Eliade, *AspccLs du nu/IIie,* p. 88. - ld., p. 91.

cu alt prilej [8], Y. Lantemard (urmînd unele idei ale lui Max Weber, ca şi studiul etnologilor Michael Banton, Muhlman şi Worsley) a cercetat cu minuţiozitate *Mişcările religioase ale -popoarelor oprimate* (Masporo, Paris, 1962). Aceste mişcări mesianice sau milena- riste dovedesc cît de puternic poate fi influenţat mitul primitiv de problemele sociale din fostele colonii.

în capitolul *Măreţia şi decăderea -miturilor,* Mircea Eliade arată că in mitul primitiv, „mitul îl sileşte pe om să-şi depăşească limitele, să se situeze alături de zei şi de Eroii mitici . . . ". „Mijlocit sau nemijlocit, mitul operează o „înălţare" a omului" [144]. Am adăuga că această valoare „umanistă" a mitului arhaic s-a păstrat în prelungire şi în religiile *populare* din statele antice. Dai¹ totodată apar mituri şi teologii avînd un alt substrat, care ne dezvăluie o altă latură şi alte intenţii : fără a diminua cîtuşi de puţin valoarea estetică şi educativă (Platon) a lui Homer, totuşi . el destina poemele sale unui anume auditoriu: membrilor unei aristocraţii militare şi feudale" [145].

Fără să dezvolte această temă, este evident pentru cunoscători eă Eliade era de acord cu Martin Kilsson şi W. C. Guthri cu ideea despre existenţa a „două religii" în Grecia antică (M. îsilsson a scris chiar o carte special dedicată acestei teme : *Religia populară în Grecia antică).*

în *Istoria credinţelor* . . . , Eliade subliniază caracterul cto- nian (legate de Pămînt) al unor zeităţi, deosebite, uneori chiar opuse „zeilor olimpieni" (cum sună titlul unui paragraf). Homer, arată Eliade, nu ne spune nimic despre fecunditate, viaţă şi moarte etc. Rezistenţa împotriva creştinismului a venit din pai tea mitologiei clasice : „forţa lor era mai ales de natură politică şi culturală". Adevăratul rival îl constituiau soteriologiile (religii ale mîntuirii) din epocă, precum şi „păgînismul" rural, puternic- ancorat în sanctificarea naturii, ca garant al Vieţii. Este, ceea ce Eliade numeşte un „creştinism cosmic", pentru care Natura nu poate cuprinde „păcatul". în această „teologie populară", arată Eliade, regăsim „nostalgia raiului, dorinţa de a regăsi o Natură transfigurată şi invulnerabilă — ferită de răsturnările care succed războaielor, devastărilor şi cuceririlor. Este, de asemenea, şi „idealul" societăţilor agricole, veşnic terorizate de hoarde războinice alogene şi exploatate de către diferitele clase de „stăpîni" mai mult sau mai puţin autohtoni. Bste, de asemenea, o revoltă pasivă şi împotriva tragediei şi nedreptăţii Istoriei . . . " \

Kliade foloseşte prilejul de a evidenţia trăsăturile specifice ale etosului popular şi în recenzia pe care o închină unui volumaş al marelui germanist olandez Jan de Yries despre mituri şi poveşti. Eliade subliniază ea deosebit de meritorii diferenţele pe care lo stabileşte savantul olandez, : „ . . . im vom regăsi niciodată în poveşti amintirea exactă a unui anumit stadiu de culturăj stilurile culturale, ciclurile istorice sînt telescopate (în poveşti). în ele nu subzistă deeic ,structurile unui comportament exemplar, adică susceptibil de a fi trăit într-o multitudine de cicluri culturale şi

144 M. Eliade, *op. cit.*, p. 178.
145 Id., p. 183.

momente istorice"[146]. Dacă Saintyes a avut meritul deosebit de a recunoaşte în poveşti motive rituale care mai trăiesc şi azi în instituţiile primitive (iniţierea adolescenţilor, de pildă), dacă folcloristul sovietic V. I. Propp a insistat, pe bună dreptate, asupra riturilor de iniţiere totemică la originile basmului, totuşi în basm scenariul este „imaginar", anistoric, arhetipal. Dar constatarea aceasta a lui ,J'an de Yries, căreia- i se alătură Eliade, nu trebuie să ne lase ispititi de explicaţii generale de tip psihologic, deoarece basmul nu este o producţie imediată a „inconştientului colectiv" (Jung), ci, după cum au dovedii folcloriştii, o croaţie artistică, deci *conştientă.*

Kliade este cu totul de acord cu concluziile analizelor lui de Yries: „Epopeea eroică nu aparţine tradiţiei populare; ea este **o** formă poetică ce a fost creată Jn mediile aristocratice"[147]. *Saga* se apropie <le mit, iar nu basmul. în timp ce eroul dintr-o *saga* sfîr- se.şte totdeauna într-un chip tragic, basmul cunoaşte totdeauna un deziiodămînt fericit, *Basmul se detaşează de* /«(/ —subliniază Eliade. în timp ce în *saga* eroul se situează într-o lume „guvernată de şi destin . . . , personajul din basme apare ca emancipat de zei"

Istoria a dus la desacralizarea mitului — această concluzie se impune, constată Eliade. Dar o problemă foarte interesantă rănii ne : ııı timp ce folcloristul are drept scop înţelegerea universului spiritual al basmelor (am preciza, doar folcloriştii care *vad* acest sens şi îl caută . . .) „ . . . p e etnolog şi pe istoricul religiilor îl interesează comportamentul omului faţă de sacru, aşa cum reiese din acestă masă de texte orale", în care adesea miturile se amestecă cu basmele (ceea ce-i mit într-un trib, poate fi basm în alt trib), în locul termenului „de-sacralizarc", Eliade îl propune pe acela de „degradare" a mii ului, pentru că nu există o adevărată întrerupere între mi), *saga* şi basm. Numai că, în locul zeităţilor apar protectorii, de multe ori anume animale. în basm, zeii mai pot fi ghiciţi sub i,;'. elişui acestor protectori, dar ei „au decăzut".

IX. l)rAIJSMli. AXIOLOGIC ŞI PHOTODIALEtTICA

I. Dualismul axiologie

Eliade nu foloseşte, nici în diferitele lucrări ale sale, atît cu privire la eredinţ le arhaice sau populare, nici in lucrarea de sinteză istorică *(Istoria credinţelor . . .)* decît termenul dualism. Dai' este suficient să luăm cîteva din analizele dualismului pe care ni le oferă *Istoria credinţelor,* pentru ca să se vadă necesitatea *specificării :* dualismul în cauză este *axiologic.* Pentru că, în filosofie, dualismul (cel cartezian, de pildă) se referă la *două* principii ontologice mai mult sau mai puţin *egale* în valoare: materia şi spiritul. Dar în aria mitologică şi religioasă, chiar teologică, nu mai este vorba de o egalitate sau „neut ralitate", ci de înfruntarea a două principii antropomorfizate ale Binelui si Hăului.

O constatare tot atît de importantă şi care ni se pare că trebuie de la început subliniată : nu credem că poate fi vorba de *aceeaşi viziune şi*

---

[146] Id., p. 236.
? Id., p. 239.

atitudine în dualismul axiologic cristalizat în mitologiile arhaice, continuate de cele populare în veşmînt folcloric şi în dualismul axiologic din *religiile de criză.* La exemplul dat mai sus, al dualismului axiologic, în literaturile apocaliptice se pot adăuga şi altele, care, după noi, sînt mărturii ale crizelor : latente de-a lungul istoriei sau „deschise" adică sindromuri ale *agravării* crizelor latente, care în multe cazuri izbucnesc in revolte şi mobilii, într-un ansamblu sociocultural, care cuprinde şi teme profane. în acest ultim caz, avem în fată *antinomii valorice.* Acestea constituie o problematică axiologică, filosofică (de filosofia culturii), deoarece *includ ansamblul unei culturi*, deci şi cultura laică. într-un fel, Eliade a atins această problemă prin interesul pe care I-a arătat pentru tema a .,două religii", cît şi pentru folclorul arhaic si modern — (voi.]fl al *Istoriei* . . .) şi mai ales în *De la Zalmoxis la Genghis-llan.*

în capitolul XXXI, care deschide volumul III al *Istoriei credinţelor* . . . capitol intitulat „Beligiile Eurasiei *antice :* (sul)], ns.
— *C.I.G.)* turco-mongolii, fino-ugricii, balto-slavii", Eliade icia o temă pe care ornai tratase şi în alte lucrări : mitul cosmogonic (de fapt plonjonul în apele dinaintea Croaţiei). Eliade consideră că .
mitul cosmogonic, cel mai cunoscut la populaţiile Asiei Centrale şi Septentrionale este un mit ajiroape universal răspîndit, deşi în forme destul de diferite. Arhaismul lui (cf. § 7), răspîndiien lui considerabilă ... si multiplele modificări pe care le-a suferit *în decursul vremii* (subl. ns. — *C.I.G.)* fac din acest mit uua din 'cele mai pasionante probleme pentru istoricul religiilor" ». Ţinem să mar- căra numai, intrueit ne propunem să revenim la „dualismul axiologic" într-o lucrare proprie, că problema este pasionantă nu numai pent ru istoricul religiilor, ci şi pentru cel al filosofiei, pentru tematica şi i-ioria culturii, cît si pentru axiologie.

în primul rind, Eliade arată cum s-ar putea, reconstitui primele forme ale mitului, în eîteva variante : 1) o divinitate supremă, sub formă de animal se scufundă în apele primordiale pentru a lua puţin pămînt din care să facă lumea; 2) in alte variante, trimite în acelaşi scop un animal amfibie; 3) sau face să se scufunde o fiinţă (adesea ornitofonnă), care se vădeşte, în cele din urmă, a fi un adversar. Prima versiune se poate exemplifica prin Prajapati, Brahma, Yişnu; a doua versiune este extrem de răspîndită la popoarele primitive şi în India *prcariană.* în această versiune nu este nici o opoziţie intre cufundă!ori şi Creator, „abia în Asia si în Europa Orientală plonjonul cosmogonic se dezvoltă într-un sens „dualist" (Ibidem). Explicaţia ar fi că în această a treia variantă a mitului surprindem „ . . . transformarea treptată a auxiliarului tereomorf al lui Dumnezeu în „servitorul" său, în „tovarăşul" şi, în cele. din urmă. in Adversarul său" [148].

Mituri ie despre crearea omului în Asia Centrală şi septentrională ilustrează, de asemenea, rolul nefast al Adversarului, care îl păcăleşte pe păzitorul omului de-abia creai, pe care îl întinează. Baraţii, de pildă, cred că dacă Vrăjmaşul mi i-ar fi mînjit pe om, ace da n-ar fi cunoscut bolile şi moartea. Am adăuga însă, pentm completarea intei pretării lui Eliade că,

246 id., p. 1G.

aşa cum r eiese din materialul adunat (în mod eleroelit, fireşte) de către Ktazer, în *Miturile focului,* ceea ce se înlîtnplă rău omului sau mar ile iui nefericiri — în primul tind moartea—nu se datorează Yi ăjmasului, ci *ncglijenjei* unei păsări sau a unui animal. Nu există deci un antagonism între principiul Binelui şi al .Hăului (asupra *seninătăţii* etosului arhaic, care ţine prea mult la Yiaţă, pentru a o devaloriza din cauză că ea cuprinde şi Răul — vom r eveni în altă pai te). Expunînd în continuare chipul in care analizează Eliade dualismul slav, vedem că el urmăreşte plonjonul cosmic ca fiind cel mai clar exemplu de supravieţuire a unor vechi concepţii, precreştine iu mitologia populară slavă şi sud-est europeană. Pentru tematica noastră, trăsătura cea mai ÎDsemuată a acestei teme în mitologia icspectivă este faptul că . versiunile slavo şi sud-est europene accentuează dualismul Dumnezeu-Diavolul" [149]. Savantul român nu crede că poate fi vorba de expresia unei credinţe bogomilice, care nici nu-i atestat în. aria geografică (Serbia, Bosnia, Herţegovina, Ungaria), unde bogomilicului s-a menţinut timp de veacuri.

Intr -o lucrare anterioaiă, în care acestei probleme îi era consacrat UD studiu întins, Eliade sublinia că într-o legendă, „Dumnezeu nu c nrtoaşte existenţa- Diavolului, în timp ce acesta din ;mă ştie că interlocutorul său (în legendă are loc un dialog între et: doi adversari ... *C.I.G.)* era „Dumnezeul Dumnezeilor". Eliade eo-W-deră că acest episod se poate interpreta ca „un efort pentru a df.-voli eă Dumnezeu ignora originea răului. Dar ac ea st ă desolidarizare a lui Dumnezeu de lîău şi de ('el Bău conduce eîleodată la o poliţie net dualistă"[4]. Xu uităm totodată că Eliade atrăsese mai sus atenţia asupra fapt ului eă legenda este *pre-n*'est ină, face deci pa.iie din axiologia arhaică. S-ar putea spune, îu cele din unnă, eă nici hii luciile iraniene, nici coloraţia creştină, nu pot înlocui faptul *în esenţă,* un fel de *egalitate a Răului* cu binele - domină lumt > ' •(,! ce nu exclude, după cum notează Eliade, o inf luenţă zen . < -t«« însă din toate datele reiese o întărire a viziunii originale. .<» *se adaugă experienţa ■umană în timp,* a „complementarităţii" (Eliade) sau a *egalităţii* puterii Răului cu cea a Binelui. O pildă de această egalitate în crearea lumii o aflăm în legendele unor diferite popoare tiuree, în care adversarul lui Dumnezeu ., . . . se strădnieşl' —

[11] Jd., p. 81. 143

-[1] 1(1., p. ll"i. 181

[1] Id., p. 80. 207

.m colectivă" [M]. Iniţierea se vădeşte a fi un eveniment simultan individual şi comunitar, necesar şi valoric, pentru că le asigură tuturor regenerarea colectivă şi accesul la „realităţile transcendente".

---

[149] Id., p. 41.

Faptul că scenariul iniţierii implică neapărat „moartea" neofitului semnifică simultan sesizarea sau intuirea faptului că ea este un moment necesar renaşterii, ca o condiţie a al îngerii valorilor comunitare. 222

sarul lui Dumnezeu, Moaitea, colaborează de la început la facerea Lumii" (ibidem).

Mitul plonjonului eoşmoţjonic in Sud-Estul Europei. ..Mitologia populară, serie Eliade, ilustrează şi mai clar supia\k-luuea vechilor concepţii precreştine". Savantul român aminteşte ea cel mai cunoscut şi mai semnificativ mitul plonjonului cosmogonic. „într-o formă mai mult sau mai puţin creştină, el se regăseşte în legendele popoarelor slave-şi sud-est europene" [J], iar ceea ce ca) ae- lerizează acest exemplu de folclor religios este faptul eă „accentuează. dualismul Dumnezeu-J)iavol". Ipotezele despre ini'hn-ntrile iraniene sau bogomilice nefiind concludente, dună cum se va < t, Eliade reafirmă părerea sa : „Pe scurt, este voi ba de un mit de mai multe ori reinterpretat şi revalorizat" [2]. Eliade işi i t interpretarea sa pe temeiuri care ne apar valabile, *dar numai ptnitu mituri* „mai mult sau mai puţin creştinate". Această interpreta?e are două aspecte: 1) ..circulaţia lui (a mitului scufuiulăiii eosrnogoni-

[4] M. Eliade, *De la Zalmoxis la Cenghis-JIan,* ISmiiiTstţ. 3Wit, p. 103.
[6] ld., p. 110.
[1] M. Eliade, *Istoria credinţelor* . . . , 111, p. 41.
[2] ld., p. 42.

ce şi a participării .'Diavolului -- *C.I.G.)* răspunde unei necesităţi profunde a sufletului popular", pentru cil „pe <le o parte, tliîul seama de nedesăvârşirea lumii şi a existenţei Hăului. îl desolidariza pe Dumnezeu de cele mai .grave neajunsuri ale Creaţiei. Pe ele altă parte, el revela aspecte ale iui Dtimnczcu oare bintuiseiă şi imaginaţia religioasa a omului arhaic : caraeteiul său de *tlevtt otioaun* (pus in evidenţă mai ales în. legendele balcanice); se explicau astfel contradicţiile şi .suferinţele vieţii umane şi camaraderia sau chiar prietenia lui Dumnezeu, eu Diavolul" (ibidem).

Eliade reaminteşte că mitul arhaic este un ..mit total", î» sensul că nu se mulţumeşte să „explice'' crearea lumii, ci explică şi originea Morţii şi a Hăului. Dar *istoricul* religiilor nu poate să nu remarce totodată ..radicalizarea dualistă'', deci o transfoimare pe care. din punct de vedere

filosofie, o putem numi *a.rioloţ/ică* : această t ransformare a avut loc. după cum s-a văzut iul r un paragraf anterior. sub impactul Istoriei, im spune că îij despot, iile orientale, ca şi în regatele şi împărăţiile mileniului .ı dinaintea a pai ii.iei creştinismului, agravarea crizei istorice, în primul n'nd a opoziţiei de interese şi valori în societăţile din China, India, Kabitou, Kgipt, Iran — a dus la *radicalizarea dual im/t*, adică a trăirii inlense a Hăului ea pau- peritale, mizerie, umilinţă, suferinţe de pe urma războaielor, a sclaviei, a. abuzurilor şi silniciilor proprietarilor de sclavi. Dacă unele doctrine religioase „justificau" Hăul, conştiinţa populaiă îl detalia precis, concret şi mai ales, îl *condamna,* aşa cum ne-o dovedesc in că din dinastia 18-a „Plhigerea ţăranului" în Egipt, „Suferinţele celui ne-dreptăţit" în Mesopotamia, profeţii sociali în Israel, ura împotriva lui Ahriman în Iran, Paneiantra în India şi neobosita critică adusă temp de milenii împăraţilor chinezi, în scrierile filosofilor, incepmd cu Confueius şi Mo-dzî (Meneius).

Mircea- Iliade nu s-a ocupat de aceste \ aloi i laice, pentru ea obiectul sau .de investigaţie a fost — in primul rînd, dar nu numai — fenomenul religios. Deoare ce însă, după cum aiăta încă, din *Tratat.* aproape orice fapt sau mtimplare profană (munca, naşterea, moartea, efortul moral etc.) au, pentru conştiinţa aihaica — >i *ude*-f-ea. şi pentru cea. populară -.. şi o semnificaţie religioasă, de aceea penetrarea difuză a sacrului in aproape întreaga arie a pi olanului I-au făcut pe Eliade să pătrundă şi în eîmpul culturii (analiza *Mioriţei,* a *'Legendei meşltrului 31 auole* ele.) dilid sugestii preţioase pentru interpretarea culturii populare laice. In primul rînd să reţinem concluzia din capitolul despre ..dualism" de care ne ocupăm : ..Pentru subiectul nostru e de ajuns să arătăm, pe de o parte, *coiilinuila- tea* (subl. ns. — *G.J.G.)* structurilor mitieo-religioase arhaice în credinţa popoarelor Europei creştine şi, pe de altă parte, importanţa, pentru istoria generală a religiilor, a revalorizărilor, efectuate la nivel folcloric, a unei moşteniri religioase imemoriale".

Lărgind puţin cadiul problemei, considerind fenomenul religios ca fenomen cultural legat de viaţă, de contextul socioisfcoric — termen pe care ii subliniază şi Eliade în prefaţa la *Istoria credinţelor* — să încercăm să completăm cîteva analize ale folclorului şi religiozităţii populai e. Alai precis : să facem mai explicită *semantica* ■*valorică* a acestor fenomene culturale *priit prisma Necesităţii,* a necesităţilor dictate de viaţă, — a dorinţelor, speranţelor şi nevoilor afect i ve populai e.

Tema scufundării cosmogonice este prezentă în cosmogon ii le Americii de Nord. fiind asemănătoare celor nord-asiatice; o regăsim in India, în mitologia Indiei si Indoneziei. „Dar numai în Eurasia scufundarea comportă un protagonist adveisar al lui Dumnezeu, adică s-a dezvoltat într-un sens «dualist»”[3].

Eliade arată şi alt aspect pe care îl socotim important pentru tematica noastră : este vorba de tema *Dens otiosus,* temă curentă in mitologia primitivă, si care în mitul cosmogonic care ne preocupă duce la „oboseala lui Dumnezeu”.

,,L.i români, acest mit are o urmare nu fără importanţă .. : -[n], serie Eliade, pentru că, în diferitele legende cosmogonice, Dumnezeu, ciad se trezeşte, observă că pămintul s-a întins în mod excesiv -şi că nu mai era loc pentru ape, ceea ce îl face să apeleze la sfatul-ariciului. Deşi nu de bunăvoie, ai iciul îi dă lui Dumnezeu ideea să facă munţi şi văi, ca să lase loc apelor. Legende similare se găsesc la bulgari şi la letoni. Eliade arată, fără parafrazări socioisloriee, dar foarte categoric — ce semnificaţii au astfel de legende, ani spune din punctul de vedere al *metodei comparaţio-istorice.* „Acest mit cosmogonic se deosebeşte atît de tradiţiile biblice, cît şi de cele mediteraneene. Dumnezeu, ale cărui necazuri cosmogonice le-am văzut, nu are nimic din Dumnezeul creator al *Vechiului Testament,* nici din zeii creatori sau suverani ai mitologiei greceşti. De altfel, însuşi peisajul mitic este cu lotul diferit. îi lipsesc amploarea, măieţia cosmogoiiiilor greacă şi biblică. Desigur, Marile Ape primordiale sînt prezente, dar scenariul şi personajele mitului sînt mai degrabă modeste: un Dumnezeu cait* creează împotriva voinţei lui, sau la s.igeslia Diavolului şi cu ajutorul lui, şi care nu ştie cum să-şi termine opera ; un Diavol care cileodată se arată mai inteligent decît Dumnezeu - . . ; albina şi ariciul. Acest uuiveis mitic, umil şi şteis nu este lipsit de semnificai, ie. Oricaie ar fi originea acest ui mit cosmogonic, pare sigur că el a circulat in mediile populare si a trebuit să se adapteze unor audienţe îmsLc”[4].

Oaracteiul *popular* al unor astfel de legende este intr-adevăr evident şi se uit-cgrează în acel uni vei s popular sau arhaic, ia care divinrtatea sau Fiinţa supremă, nu este *transcendenta, atotştiutoare, perfectă,* total diferită de oameni şi animale, ci *comparabile* eu ea. *Lipseşte distanţa* incomensurabilă sau fie-eomparabilă dintre om şi Fiinţa, supremă..

Dar să. reluăm tema „ostenelii lui Dumnezeu”, a cărei interpretai e este axiologică. Kliade arată că apariţia diavolului şi ajutorul lui, sau al unor fiinţe umile, la care se adaugă faptul că Pămînt ui creşte din picul de mii pe care îl aduce o pasăre sau un animal — are ceva. *magic*, „fără ştirea lui Dumnezeu”. în concluzie, ..ceea ee surprinde, pe drept euvînt în aceste povestiri mitologice este *oboseala lui Dumnezeu după ce a creat Lumea-*

M a i mult : Dumnezeu simte nevoia să doarmă, ca un ţăran după ee-a muncit o zi întreagă Şi totuşi, ,, . . . oboseala şi somnul lui Dumnezeu par nejustificate, căci, în fond, Dumnezeu n-a făcut mai nimic. Diavolul este cel care s-a scufundat de (iei **OJ i** (şi mi s-a culcat numai pentru atîta), şi de fapt I'ămîiitul s-a dilatat considerabil doar prin «magie»"[5]. Această notă negativă şi neaşteptată, descoperită în personajul lui Dumnezeu, ,,se agravează şi mai mult îu partea a doua a mitului, cînd Dumnezeu se recunoaşte incapabil să rezolve o mică încurcătură posleosmogonică, şi trebuie să ceară sfatul ariciului sau Diavolului". Oboseala fizică,, . . . *se însoţi ?te acum cu o oboseală mintală*; brusc, Dumnezeu care păruse atotştiutor . . . dovedeşte o inteligenţă ciudat de diminuată : cu toate că facultăţile sale creat oare sînt încă intacte . . . . inerţia sa mintală pare a fi totală . . . ". „Mai mult decît «dualismul», aceste elemente negative — oboseala lui Dumnezeu, somnul lui profund, declinul inteligenţei — sînt cele care dau un caracter absolut distinctiv mitiuilor cosmogonice româneşti şi celor sud-est cui opene" [150].

La aceste constatări, care, în ee ne priveşte, pune problema „Dumnezeului popular" într-o *axiologie religioasă populară,* Eliade adaugă o tiăsătuiă binecunoscută din legendele si poveştile româneşti : Dumnezeu este „îndepărtat", coincide eu concepţia- ailiaică şi tribală despr e *deus otiosus :* după ce a cr eat lumea. Fiinţa f-upie- mă nu se mai ocupă de ea, nu mai intervine în viaţa oamenilor (uneori pentru motive morale: Fiinţa supicirul' sau Dumnezeu >'.e îndepărtează din seîrbă şi ı epiobare a răutăţii umane. — ceea ce iarăşi ne duce la pioblema axiologică,[151].

■ Eliade declară că pentiu studiul său, pivotul îl constituie variant ele si semnificaţia mitului cosmogonic al scufundării (p. 3 01). Totuşi, din concluziile salo nu j nit cm să nu desprindem constatări preţioase pentru tema noastră. în primul rînd, remarcăm observaţia din paragraful despre miturile iraniene (zervauiste). Eliade subliniază drept caractei istieă o Irăsătură care se regăseşte în legendele noastre : apelul la o forţă străină, demonică, deci la o latină *constitutivă* (am spune noi) a lumii. ,.Aı doilea motiv constitutiv al suitului nostru, care se poate lega de o sursă iraniană este fraternitatea Dumnezeu(('ristJ-Satan" *. ,,Credinţa in *cţjatitaten* (subl. ns.
— CM/?.), adică în «consangvinitatea » lui Crist şi Satan, era Împărtăşită de ebioniţi, ceea ce poate duce la supoziţia că o asemenea concepţie a put ut circula înt r-un mediu iudeo-ereştin"[152]. Esenienii afirmau şi ei că Dumnezeu a stabilit, de la început, un principiu bun şi unul răii ; prezentul ar fi dominat de principiul răului, în timp ce viitorul ar fi rezervat domniei Îngerului Adevărului. Eliade crede că este vorba de o influenţă iraniană. Totodată ei apropie miturile (legendele) noastre, de un mit zer van it, după

[150] !<!., p. 90-97.

• Id., p. 97.

[151] in ce priveşte *atitudinea* populaţiilor tribale faţă <le zeitatea supremă, am arăta*, lot în *Lumea culturii primitive,* cil de *degajată,* lipsilâ de umilinţă sau chiar ,,o- braziiieiS", poale fi ea.

[8] M. Jiliade, *op. cil.,* p. 115.

[#] *Ibiilem,* p. 115.

care, atit Olirmazd, reprezentind Binele, cit şi Aliriman (rcprczentînd L'ăul) sînt creatori. „Or, această contribuţie negativă (prin Diavol ~ CM//.) la opera, cosmogonică (munţi, mlaştini, şerpi şi animale primejdioase etc.) constituie un element esenţial iu veisiunile mitului scufundării cosmogonice in care joacă un rol şi Adversarul lui Dumnezeu"[153].

Eliade consideră doar posibilă o influenţă zervanistă, deoarece si *Jără acemtn ipoteză*, ,, . . . est e, de asemenea, probabil că de mai multe ori aceste influenţe n-au făcut decît să accentueze si să lărgească în sens dualist o concepţie religioasă existentă, în care entaguuismul şi tensiunea intre Figurile polare jucau un rol esenţial"

înt.r-adevăr, din punct: de vedere axiologic, pentru a explica psezenia dualismului nu este nevoie să căutăm „influenţe", fie ele iraniene sau bogomolice. în acest sens, Eliade subliniază faptul important, că dualismul din versiunile care circulă în Asia Centrală .şi Septentrională *nu pot* fi explicate prin vreo influenţă iraniană. Rolul sporit al Diavolului in unele legende ruseşti, central-asiatice şi siberiene, vogule, alt aice, buriate, iaeute etc. cuprinde un motiv mitic „caro JIU pare să provină dintr-un model irajiian" [ie].

J'e de altă parte, încă .1 h'innliardt în veacul trecut, semnalase, în eosmogoiiiiJe nord-americane, că „Stăpinul Vieţii" apelase la un măeăloaudru sau o raţă pentiu a-i aduce un pic de mii din care fy.cu PămintuL Dar, observă Eliade, deşi un astfel de mit. este răs- pîndit Inlr-o mare pai te a Americii de Xord. nu-i cunoscut la majoritatea triburilor de pe coasta de Xoid-Vest (asupi a acestei observaţii vom reveni cu alt prilej, deoarece ea ne duce spre consul eiaţii socioculturale pe care le-a făcut: şi Levi-fitrauss. cu prilejul cârtii sale despre măştile. Ia aceste triburi : ele prezintă o mai cată diferenţiere socială, de avere şi rang[154]).

Revenind la exemplele şi analizele pe care ni Ie oferă Eliade, reţinem concluzia sa: ..O cai act eristică comună a tuturor acestor mituri (nord-amerieane — *(j.J.d.)* este că nu conţin nici conflict, nici opoziţie între animalele scufundătoare şi peisonajul care creează Pămînt ul"[155]. Fac excepţie unele mituri califomiene, centiatepe conflictul dintre Creator şi Coiot. în timp ee Creatoı ul vrea să facă o lurne paradisiaeă şi să-i înzestreze pe om eu barul nemuririi, Coiot ul introduce moartea, distruge hrana, pămîntul, munţii etc. Dar ideea conflictului apare ca o excepţie.

In Indonezia şi Micronezia, scufundarea cosmogonică apare sporadic. în Melanezia, după cum am aiătat şi noi cu alt prilej, dualismul axiologic, este foarte prommţat ; el este încarnat în doi eroi civilizatori: fraţii To-Kabinana şi To-Karvuvu, care simbolizează creaţia şi distrugerea, Binele şi Păul[156]. în India, miturile exemplifică ceea ce ni se pare un contrast semnificativ : în timp ce in India preariană, ca şi la multe

ld., p. U7. [u] ld., p. 119.

[154] Cf. C. I. Guiian, *Lumea culturii primitive,* cap.II, A, 5.

[155] M. Hlisule, *op. cit.,* p. 121.

[156] Cf. C. I. Gulian, *Mii şi cultură,* 1968, cap. *Mitşif valori.*

[J]» M. Eliade, id., p. 127.

[12] Id., p. 13 8.

populaţii îămase mai gin ale, animalele acvatice sau crabul, lipitoarea sau peştele sînt cele caie fac Pămîntul, în tradiţia brahmanieă şi liadiţiile hinduiste, sînt pieg- nante transformările istorice. După cum scrie lapidar Eliade. ..în India, mitul scufundării s-a dezvoltat intr-un cu totul alt sens; în textele brahmanice, Piajapati este cel care se tiar.sfoimă în mistreţ cu scopul de a ridica Pfuumtul din fundul apelor primoidiale. în *liammyana* (II, 110) acest rol îi revine lui Brahma" [157]. Ulterior, in hinduism, Brahma se contopeşte cu Vişnu (după cum vom aiăta cu alt prilej, un ast fel de exemplu ilust reazămultiplele aspect e mitologice, care ilustrează „eonfiseaiea" Kgală a îspiavilor meritorii ale eroului civilizator arhaic, fie el om sau semium. semianima]).

Mircea Eliade a observat el însuşi acest ciontiast, deoaicce el scrie : ,,în rezumat, 111 timp ce în tradiţiile hinduiste un Maie Zeu se scufundă sub foi mă de mistreţ, la populaţiile aborigene din India, Assam şi peninsula malaeză scufundarea este (am adăuga ..doar") poruncită de o Fiinţă Creatoare si efectuată de animale amfibii" [J7].

Pentru a înţelege mai bine contrastul trebuie să reamintim că pentru primitivi, animalul sau strămoşul animal este înfrăţit cu

" Ibid.

el, se află pe plan de egalitate, lipsind *distanţa* care apare in religiile (mitologiile) în care Zeul suprem sau Dumnezeul biblic este „suveran'4 sau identificat cu un suveran (Georges Dumezil).

în paragraful final despre „Structura şi semnificaţia mitului", Eliade arată că unii etnologi (ca, do ex., \V. Schmidt) acordă o importanţă exagerată corespondenţelor dintre mediul geografic şi peisajul mitului. Savantul român subordonează factorul geografic *dezvoltării si propagării istorice.* Considerind tema scufundării ca foarte ■veche şi acceptând că a existat probabil un centru din care s-a difuzat mitul, Eliade, sprijinindu-se pe datele preistorice, arheologice, apreciază, că „penetraţia- mitului iu America înaintea mileniului al III-lea arată că el era deja cunoscut de populaţiile preistorice ale Asiei Centrale şi Septentrionale" [158]. Creatorul „a evoluat mai tir- ziu spre ceea ce am putea denumi a doua fază a mitului: de acum încolo, Creatorul *porunceşte* (subl. ns. — *C.L.G.)* animalelor, servitorilor sau auxiliarilor să se scufunde. Începînd cu această a doua fază se dezvoltă posibilităţile dramatice şi, iu ultimă instanţă, « dualiste » ale scufundării cosmogonice" [lu]. Fără să putem pretinde — arată Eliade — o reconstituire cronologică a fazelor mitului, ,, . . . ne putem imagina, cel puţin în linii mari, acest lung proces de transformare" (ibidem). Se poate, de asemenea, afirma, credem, că mai iutii a existat „un sistem de opoziţii şi tensiuni", *dar fără să se ajungă la „dualismul" etic sau metafizic.*

Alircea Eliade nu insistă asupra cauzelor posibile ale cristalizării acestui *dualism axiologic,* pentru că, deşi a fost un istoric al religiilor dublat de un ginditor deosebit de apt in a afla asociaţii de idei în sfera largă a culturilor, a socotit pe drept că nu este cazul să extindă într-atît ipotezele sale, incit să se angajeze într-o complexă problemă de istoria şi teoria valorilor. Eliade a fost atras mai curînd de problema *teoretică* sau a viziunilor arhaica despre lume în care *coincide-n-t-ia oppositorum* joacă un rol indiscutabil.

Eliade subliniază două idei importante : arhaismul mitului *dinaintea* „dualizării" şi caracterul lui original pentru aria în care intră şi ţara noastră: 1) „Arhaismul mitului sub forma sa predua- listă ne incită a-l considera ca făcând parte din patrimoniul religios al populaţiilor protoistorice ale Europei de Sud-Est. Faptul că atî- tea elemente de cultură arhaică au supravieţuit pînă în pragul secolului XX în Balcani şi în Europa orientală face o asemenea ipoteză mai puţin hazardată decît pare la prima vedere" [159]. în sprijinul acestei ipoteze, Eliade îi citează pe Leopold Schmidt, J. Kurist etc.

2) Mitul scufundării este apreciat de către marele cunoscător al mitologiei universale pentru faptul că el reprezintă singura cosmogonie « populară» din Europa de Sud-Est [160], deoarece nu se află în patrimoniul folcloric al Europei apusene. Paul Sebillot observa, de pildă, că în folclorul francez nu există nici im mit cosmogonic.

Dar dacă Eliade îşi înclieie studiul său vast şi original cu aceste

[158] Id., p. 131.
[159] Id., p. 133-131.
[160] Id., p.] 34.

două .concluzii (arhaismul şi originalitatea sau singularitatea mitului pentru Europa) cît-eva rînduri suplimentare sugerează o nouă idee, asupra căreia autorul n-a dorit să insiste în contextul pe care şi I-a propus, dar care ni se pare, în lumina axiologiei, deschizătoare de perspective interesante. Aceste câteva rînduri trebuie citate : ele ne îngăduie reflecţii pe care le vom nota. în paragraful următor, în care vom încerca să ducem mai departe ideea că mitul „coincidenţei opoziţiilorîncepînd cu Creaţia ,, . . . revela aspecte ale lui Dumnezeu pe care creştinismul le nega clar . . . “ (ibidem).

Pentru a fi mai expliciţi — deşi în paragraful următor vom reveni pe larg — *contrastul* pe care îl semnalează Eliade, deşi doar în treacăt, — întru cît nu se leagă *direct* de tema principală, acest contrast este foarte elocvent pentru *două* reprezentări deosebite despre divinitate. Este vorba despre Fiinţa supremă la primitivi si concepţia despre Dumnezeu în religiile monoteiste. Tar aceste reprezentări sînt solidare sau, mai bine zis, fac parte integrantă din viziunea lor despre lume, crescută pe solul concepţiei lor despre viaţă.

După cum am arătat cu alt prilej, viziunea- despre lume a primitivilor ilustrează *acceptarea* existenţei, a. Vieţii, *aşa cum este.* Dorinţa *transformării* Vieţii este cu totul secundară faţă de *dorinţa fierbinte de a păstra Viaţa, aşa cum este ea,* de a asigura „veşnica reîntoarcere[44], „ordinea*[4] sau, mai ocnei d, perie dicit ale şi ritmicitatea anotimpurilor, a fertilităţii etc. Din această *atitudine faţă de Viaţă* se tragFceea ce Eliade numeşte miturile reînnoirii, permanenţa arhetipală a miturilor despre origini etc. în cadrul acestei atitudini de *păstrare* şij'*exaltare* a lumii, a existenţei, nu-i loc nici pentru denigrarea ei, nici pentru relevarea imperfect iei ei, *recte* şi a Create mini sau Strămoşului creator. Dualismul valoric există în mentalitatea primitivă, dar el se manifestă *practic* în dreptul şi morala tribală, în simţul viguros de critică a semenilor, a celor care încalcă regulile de convieţuire, cutumele etc., şi în folclor : *mai ales în fabule, poveşti şi proverbe* [161].

[2a] *Cf. C.* I. (iulian, *Omul in folclorul african,*] flit. pentru literatură naiveisulă, 1967.

2. Protodialeetiea

După cîte ştim, Mircea Kliade nu foloseşte acest termen, nicăieri in opera sa şi nici nu şi-a pus problema ca atare, — a interferenţei dintre gîndirea mitico-rcligioasă şi cea filosofică in această, chestiune. Dar, după cum se va vedea, problema protodialeetieii este tratată in chip implicit de către Eliade, cu prilejul abordării a două probleme la care ţinea îndeosebi : cea a *coincidenţei contrariilor* şi cea, deja tratată, a *dualismului.* Cititorul s-ar putea întreba : nu este oare o extrapolare filosofică, poate chiar o „deformare profesională” (a istoricului filosofiei) să vorbim despre „problema protodialeetieii” eu prilejul analizei gîudim unui teoretician şi istoric al religiilor? Doar se ştie că dialectica, reprezentată in chip genial de către Hera- clit iu antichitate şi de către Hegel in filosofia modernă — este un capitol al istorici filosofiei. Răspunsul la astfel de îndoieli sau poate chiar obiecţii, îl vom lăsa să se degajeze din analiza (inclusiv citatele) scrierilor lui Kliade.

De altfel, *concretizarea* miezului viziunii dialectice atu intil- nit-o deja în capitolul anterior („Dualismul axiologie”). De data aceasta se pune întrebarea dacă Kliade n-a fost frapat şi atras de prezenţa a ceea ce numim „protodialcciică", iu gîndirea mitico-re - llgioasă, la nu nivel de generalitate care depăşeşte aria axiologică. Dar să lăsam „să vorbească- faptele”, de fapt să sistematizăm reflecţiile, analizele şi concluziile lui Mircea Eliade însuşi in problema pe care o enunţăm.

în *Mitul reintegrării* (1942), Mircea Kliade arată că „mintea omenească a intuit divinitatea, din cele mii străvechi timpuri, ca o totalitate de atribute, ca o sumă in care toito contrariile coincid’’. Comentiud această idee, Ion Lot re anu subliniază tendinţa sau aspiraţia- originară, fundamentală, a omului spre „refacerea unităţii primordiale, la- *reintegrarea* lui in „tot” [162]. Această aspiraţie de integrare iu existenţă devine do ninmtă pentru omul arhaic, deoarece, scrie Mircea Eliade, „întreg* viaţă a omului e-ae, iu realitate, o continuă reluare a unor gesturi primordiale . . . ” *.

în *Le m/ft-he de l'eternei retovr* n.919), Kliade a reluat .şi dezvoltat ideile din eseul publicat în 10-12. Temt centrală este „revolta (societăţilor tradiţionale) împotriva timpului istoric concret . . dar mai ales, „nostalgia lor după- o reîntoarcere periodică la timpul mitic al originilor”. Este acel timp originar in care a fost institută viaţa, cu paradigmele sau modelele ei, care trebuie riguros împlinite, repetate, pentru că, în concepţia omului arhaic, „un obiect sau un act devine real numai in măsura in care imită sau repetă un arhetip'[5].

E.Uade regăseşte ideea aceasta la grecii antici şi la Hegel — idee pe care filosofia europeană a uitat-o. Omul primitiv are însă nevoie de „necesitatea repetiţiei” prin ritualuri, pentru că ea este „existenţială” — asigură existenţa. Aşa se face, de exemplu, că aflăm „ritualuri şi gesturi semnificative, care îşi realizează sensul . . . numai pentru că *repetă* în chip deliberat anume acte săvirşite *ab origine,* de către zei, eroi sau strămoşi” [3].

---

[162] Ion Lotreanu, *Introducere in opsra lui Mircea Eliaie,* Bucureşti, 1 980, p. o.'i.

(loineidentiji opposhmum. în chipul cel mai amplu, Eliade a tratat-o în volumul *Mefisto şi Androginul.* Eliade i-a acordat, în mod vizibil, o importanţă deosebită, deoarece n-a şovăit să dea titlul întregii cărţi după titlul a ceea ce înăuntrul volumului constituie doar un capitol : ,,Mefisto şi Androginul sau misterul lotalităţ-ii" [163].

Eliade socoteşte această problemă atît de importantă, îucît simte nevoia să relateze etapele şi modurile in care a fost atras de ea. „Preistoria" acestor frămînt-ări datează din 1942. Mitul dualist <vn *Fauxl* şi .ı romanului balzacian *Serufita* retrezesc interesul lui KiKvie pentru miezul problemei: do ce arată Goethe *simpatia* dintre Dumnezeu şi diavol ? Eliade conchide că în concepţia lui Goethe, Mefisto, principiul negativ, stimulează activitatea umană. Deşi se opune din toate puterile creaţiei divine, fluxului Vieţii, deşi luptă împotriva Binelui, diavolul sfirşeşte prin a contribui la realizarea lui ! într-o convorbire cu Eekermarm (1827), Goethe îşi formulează chiar intuiţia în termeni conceptuali, ajungînd în chip independent, la postulatul filosofic al marelui său contemporan Hegel : „Contradicţia este aceea care ne face productivi"

Eliade notează precursorii viziunii dialectice ii lui Goethe : G'-ordauo 'Bruno, Boehme, Swedenborg (asupra importanţei istorice a *coincidenţei contrariilor* la Mcolaus (Jusanus, Eliade va stărui mai departe). Dar ceea ce îl interesa pe Mircea Eliade nu era o exegeză Hbv'jfică a raportului sau implicaţiei dintre Bine şi Rău, ci de a face o 1;*pătură între intuiţia generală a lui Goethe şi „anumite concepţii tradiţionale, implicînd „mistere" analoage" [3]. Or, misterul acestei posibile implicaţii între contrarii înăuntrul totalităţii sau a lui Unu, poate fi aflat în numeroase rituri, mituri şi concepţii primitive sau „istorice". Eliade aminteşte şi de faptul că în cadrul psihologiei abisa-

[163] în notiţa bibliografică de la sfirşilul volumului, Kliade precizează că acest capitol este reproducerea unui studiu apărui în *Eranos .Jahrbiicher,* 1059.

le, O. G. Jung a fost cel care s-a preocupat în chip deosebit de coincidenţa contrariilor. De altfel, am adăuga, nu aflăm această, ideea fundamentală, nu regăsim oare, la baza teoriilor lor, la toţi cei trei mari reprezentanţi ai psihanalizei — Freud, Adler, Jung — acelaşi fenomen dialectic ? La Freud, raportul dintre contradicţia conştient-inconştient, la Adler raportul dintre complexele contrarii (de superioritate-inferioritate) la Jung coincidenţa contrariilor ca scop ultim al activităţii psihice integrale?

Preocuparea pentru coincidenţa contrariilor este prezentă şi in *Tratat*, dar numai în interiorul unui paragraf. Deşi succint, Eliade marchează însă importanţa acelor mituri, „caic ar putea fi numite, pe scurt, mituri ale polarităţii (ale biunităţii) şi ale reintegrării . . . Un grup important de mituri ne vorbesc despre „frăţia" dintre zei şi demoni (de ex. *devas* şi *asuras)* despre „prietenia" sau consangvinitatea între eroi şi antagonist! (tipuri : Indra şi Xamuci) între sfinţi şi diavoliţe (tip : sfîntul Sisinius şi soiu sa, demonul feminin Uerze- lia) etc. Mitul care dă un „tată" comun unor personaje care încarnează principiile polare supravieţuieşte pînă şi în tradiţiile religioase care pun accentul pe dualism, cum este cazul în teologia iraniană. Zer- vanisrnul îi socoteşte fraţi pe Ormuzd şi Ahriman, ambii descinzîni din Zervan; „urmele unei concepţii asemănătoare pot fi relevate chiar şi în Avesta" [164]. Eliade arată apoi cum acest tip de mit a tre- eut şi în tradiţiile populare (de pildă, în unele proverbe româneşti), lîevenind la mitologia indiană, Eliade notează *convertibilitatea* „paradoxală" a. unor zei în demoni : soarele, prototipul zeilor, capătă şi numele de şarpe; şarpele nu-i decît o virtualitate a focului, iar întunecimile sînt lumina în stare latentă. Yaruna, zeu ceresc şi aihe- tip al „Suveranului universal", este în acelaşi timp zeul Oceanului, lăcaş al şerpilor etc.

într-o formulare cvasihegeliană, Eliade conchide : „în perspectiva experienţei logice, toate aceste atribute orfidiene *n-ar trebui* să convină unei divinităţi uraniene, cum este Yaruna. Dar mitul descoperă o regiune ontologică inaccesibilă logicii superficiale" [165].

în filosofia modernă, după cum s-a văzut, Hegel este cel care aprofundează şi sistematizează opoziţia dintre logica identităţii şi logica experienţei sau a conţinutului, a dialecticii Vieţii împotriva r igidităţii raţiunii [166].

Faptul că cel mai de seamă filosof modem porneşte de la con- vingerea că lupta sau coexistenţa contrariilor este taina esenţei Fiinţei şi că raţionalismul clasic, bazat pe logica identităţii, este neputincios in faţa cunoaşterii esenţei realităţii — coincide cu o intuiţie arhaică profundă, arătindu-ne incă o dată cit de puţin pregătit era. pozitivismul pentru a înţelege creaţia mitică a omenirii.

---

[164] M. Eliade, *Trăite* . . . , p. 35C.
[165] ld., p. 357.
[166] Cf. C. **I. Gulian,** *Hegel,* 1981, cap. X. **Oatoloqic** si *metodologic* si *supra,* Kcgel

Eliade aseamănă şi el, în chip grăitor, mitul cu gîndirea lieracliteană; „Mitul exprimă plastic şi. dramatic, ceea ce metafizica şi teologia definesc dialectic. Heraelit ştie că „Dumnezeu este ziua şi noaptea, iarna şi vara, războiul şi pacea, saţietatea şi foamea : toate opoziţiile se află in el” (Diels, fr. 64). Pentru zeităţile indiene ca de ex. Kali, Vishnu etc. este caracteristic faptul că ele au capacităţi contradictorii : creaţia şi distrugerea, naşterea şi moartea, lumina şi întunericul, blindeţea şi cruzimea. Shiva este prototipul zeilor care in acelaşi timp creează şi distrug ritmic întregul Univers. Astfel de mituri exemplifică *bipolaritatea* şi o dublă atitudine (binevoitoare şi duşmănoasă) faţă de oameni. Concluzia lui Eliade este că prin mituri ele acest tip „ ... se dezvăluie, într-un mod *mai profund decît ar fi posibil experienţei raţionale,* structura însăşi a divinităţii j care se situează deasupra atributelor şi reuneşte toate contrariile1'[167].

O reluate amplă a temei o aflăm în *Nostalgia originilor,* unde, în capitolul final, Eliade subliniază de la început, în mituri, intuiţia dualităţilor, a polarităţilor, a contrariilor. ,,'Nu avem dreptul să le tratăm altfel decît este tratată, de pildă, poezia tragică greacă sau una din marile religii : n-avem dreptul să le reducem la altceva deeit sînt : creaţii spirituale. Trebuie deci să sesizăm semnificaţia profundă a acestor creaţii*' [168].

Gîndirea arhaică are meritul istoric de a fi încercat soluţii îu faţa acestui fenomen paradoxal — polaritatea, dualităţile, alternanţele, dualismul şi unitatea contrariilor cu mult înainte de apariţia reflecţiilor chineze asupra principiilor Yin şi Yang şi a viziunii lui Heraelit. S-ar putea spune eă această gîndire arhaică era pregătită pentru sesizarea protodialecticii prin acceptarea postulatului bipartiţiei sacru-profan şi a *trăirii* transformării lor dialectice, deoarece . prin dialectica hierofaniei, profanul se transformă in sacru", iar, pe de altă parte, „multiplele procese de desacralizare retransformă sacrul în profan” [169].

Părerea lui Claude Levi-Strauss că Yin şi Yang pot fi integrat e în structura gîndirii ca o „lege structurală” se cere fundată pe explicaţia sociologică, psihologică şi axiologică Durklieim si Mauss, atunci cînd şi-au pus *problema clasificării* au legat-o de structura socială a clanului, a jumătăţilor de clanuri. Dar ni se pare evident, după intervalul, bogat în rezultate antropologice, de la studiile lui Durklieim şi Mauss, de pe la începutul veacului nostru pînă azi, că la baza clasificărilor trebuie pusă noţiunea largă şi multilaterală a *experienţei* sau *trăirii* raporturilor omului arliaie cu natura, cu semenii săi şi eu sine însuşi.

Granet a plecat şi el de la experienţa socială pentru a explica apariţia faimoaselor noţiuni yin şi yang, dar înăuntrul acestei experienţe sociale el conotează puternice aspecte *existenţiale* ale vieţii emoţionale a

---

[167] Id., p. 357.
[168] M. Ïîliadc, *IM nostalgie des origines,* p. 259.
[169] ld., p. 260.

ţăranilor din China antică.

Din analiza lui Granet rezultă că nu este vorba de o pură structură logică, o structură antitetică a gîndirii însăşi, ci de faptul că la *rădăcina* imaginării sau descoperirii acestor două principii simultan contrare şi complementare se afla trăirea *ritmului alternant* al muncilor sezoniere, a felului de viaţă (claustrare-iarna. comunitate-vara) şi a opoziţiei sexelor. „Atit timp <ît dura anotimpul rece, oamenii trăiau retraşi şi ascunşi în casele lor închise. Vara se răspîndeau pe cîmpurile însorite . . . Le-a apărut /faptul/ că două principii contrare reglau ritmul vieţii lor, reglau, de asemenea alternanţa anotimpurilor. Unul a fost numit Yang ; era principiul expansiunii, al activităţii, al luminii, stăpînul verii. Celălalt, principiu — al inerţiei, al obscurităţii, al retragerii — a fost Yin, stăpinul iernii”[19].

în *Nostalgia originilor,* înainte de a aborda problema dualităţilor şi a polarităţilor, Eliade ţine să atragă atenţia asupra insuii- eienţei acelei poziţii istoriciste sau sociologiste, care vor să găsep.^oă o origine „concretă” oricărei forme de dualităţi sau de antagonisme. De aceea, Eliade nu acceptă nici o explicaţie durkheimiană. nici pe cea structuralistă a lui Levi-Strauss, oare situează polarităţile la nivelul inconştient al spiritului, ca expresii ale unui „sistem”. Dar Eliade apreciază faptul că savantul francez a considerat mitul ca „un model logic de rezolvare a unei contradicţii”.

Istoricul religiilor trebuie însă să rămînă fidel metodei hermeneutice, să afle sensul sau semnificaţia antagonismelor înăuntrul unei experienţe sau trăiri a sacrului, ea expresie a situaţiei omului în lume. Ceea ce nu înseamnă negarea unei dualităţi de sacralitate izvorîte din tensiunea bărbat-femeie. Un tip de sacralitate este rezervat bărbaţilor, altul — femeilor. La australieni, ca şi la alte populaţii, femeilor le este interzis să participe la ceremoniile pubertăţii.

Gîndirea mitică primitivă — şi nu numai în aria sacrului — a încercat să-şi explice cosmosul prin dualităţi : maseulin-feminin, eer-pămînt. Ele provin din „două tipuri de sacralitate”, care la nodul lor traduc, în ultima instanţă, „ireductibilitatea a două moduri de a fi în lume : cel al bărbatului şi cel al femeii” [170].

Dar explicaţia nu se poate opri nici la nivelul psihic, nivî.la cel social, pentru că mitul androginizării are ca *sens* „depăşirea antagonismului’’ (am adăuga eă si la Levi-Strauss găsim ideea *me-tliaiizării*, in multe mituri, a antagonismelor).

'Că Mircea Eliade nu exclude faci oral istoric, reiese din explicaţia pe care o dă prezenţei „gemenilor divini” în America de Sud : triburile citate pentru a ilustra acesl e mituri: ,. . . . se află încă în stadii arhaice de cultură . . . Iu gîndirea lor găsim diviziunea binară a spaţiului şi habitatului, miturile gemenilor divini, dihotomia generalizată a universului, antagonismul divin, care serveşte drept „model şi justificare a

---

[170] M. Eliade, *La nostalgie des oriyincs,* p. 262.

instituţiilor şi conduitelor umane'[712].

în miturile in care apar gemenii divini, ei nu sînt totdeauna rivali; adesea unul dintre fraţi este înviat de către celălr^t. La Ko.in- gang din J3razilia, ţoale miturile, întreaga lor cultură, se datorează acestor doi eroi civilizatori. Tribul este, de asemenea, divizat în două părţi, exogame, ba chiar întregul Cosmos are un caracter bipartit.

în alte mituri sud-americane, apare însă ceea ce am numit „dualismul axiologic" : numai unul din fraţi creează oamenii şi le aduce binefaceri. în miturile apinaye, se schiţează „un anumit antagonism intre fraţi : soarele este mai inteligent, luna este mai măi ginită". La Caliilas, Tamuzi, strămoşul lor mitic încarnează Binele, ba chiar „se opune eroic puterilor ostile care au nimicii de mai multe ori lumea şi vor să o mai distrugă . . . " [1S]. Fratele Iui a creat întunericul şi toate relele care chinuiesc omenirea (după J. Haec- hel, el are lotuşi un caracter complementar; Tamuzi devine un fel de Fiinţă supremă).

Viziuni dualiste se întilnesc şi în ideile despre suflet. La apa-poeuva-guarani, studiaţi de către Nimuendaju, dihotomia aceasta despre suflet csle legată de. concepţia generală dihotomică despre natură. Este interesant denotat că Kliade subliniază caracterul valoric ale unei viziuni mitice, care prefigurează concepţia platoniciană : „Ideile, familiare lumii primitive, după care, izvorul sufletelor este divin, . . . au adăugat o altă valoare religioasă concepţiei despre dihotomia universală" [171].

La indienii Kogi din Sieira Nevada, „ . . . ne apare un cu totul alt univers de valori". La kogi, satul este împărţit în două jumătăţi, la fel universul, casa culturală. Sînt accentuate polarii ăl,ile bărbat-femeie, cald-frig, lumină-întuneric etc. *Omul însuşi* este conceput ca o fiinţă care cuprinde elemente contrarii. Aici Eliade reaminteşte dualismul valoric pe care l-am analizat mai sus, în capitolul „Dualismul axiologic" : Kogi afirmă coexistenţa Binelui şi Răului, ba chiar ideea goetheană după care Răul stimulează Binele. „După Kogi, problema centrală a condiţiei umane este aceea de a echilibra aceste două foiţe opuse şi totuşi complementare"[35].

---

[171] k!., p. 268.

[16] Id., p. 270.

Această convingere ne apare totodată ca indestructibil legată de ceea ce am numit viziunea despre lume a societăţilor tribale : acceptai ea lumii aşa-cum-este, inclusiv condiţia umană, identificarea sau integrarea omului în ea. Eliade arată că la kogi, noţiunea fundamentală de *yuluka* se poate traduce prin „a fi de acord"', ,,a se identifica".

Pe baza unui studiu al etnologului lîeichel-Dolmatof, Eliade subliniază mereu substratul valoric al concepţiei despre natură la kogi : „lumea şi omul sînt creaţiile Mamei uni versale; ea are nouă fiice, care reprezintă fiecare o anumită calitate de pămînt cultivabil . . . Aceste pămînturi constituie tot atîtea etaje ale oului cosmic i-şi simbolizează totodată o scară de valori” [1H].

Exemplul kogi n-a fost luat la întîmplare, ci ales pentru faptul că exprimă limpede ,.funcţia polarităţii în gîndirea unei populaţii arhaice”. Această viziune protodialeetieii despre lume este întregită de convingerea că ,, ...perfecţia umană nu constă în «a face binele», ci în a asigura echilibrul celor două forţe antagonice ale Binelui şi Hăului” [172].

Prin aceeaşi grilă a polarităţii valorice văd geneza lumii, inclusiv a civilizaţiei, şi multe triburi amerindiene din Nord : eroul civilizator Menebush, deşi are trăsături de *triaksier* (farsor) luptă împotriva forţelor lîăului, pînă cînd acestea sunt silite să ceară împăcarea; ea are loc în cabana pentru iniţiere. împăcarea are sensul de a-i învăţa pe iniţiaţi că puterile malefice *pot* şi *trebuie* să fie folosite spre binele tribului. Mai ales la meuominee „avem o pildă admirabilă de ceea ce s-ar putea numi valorizarea elementelor negative ale polarităţii" [173], pentru că împăcarea cu puterile malefice asigură sănătatea, viaţă lungă şi nemurire. La amerindienii delaware, la care mitul polarităţii integrante apare ca fiind cel mai arhaic, se recunoaşte tema centrală pentru religiozitatea arhaică: regenerarea periodică a cosmosului, în timp ce miturile în care domină eroul civilizator Menebush vizează îmbunătăţirea situaţiei omului. Iar dacă la irochezi se constată un dualism de tip zervanit (iranian), opoziţia dintre gemenii mistici ,, . . . nu atinge paroxismul iranian . . . pentru simplul motiv că irocliezii nu vor să recunoască germenul „rău” ca esenţă a „lîăului”, *răul ontologic* care a obsedat gîndirea religioasălraniană” [174]. Irocliezii dovedesc această deosebire si prin ceremonia apariţiei măştilor, primăvara şi toamna, care îşi dezvăluie funcţia de a apăra de boli. Pe plan mitic, strămoşul măştilor a fost *la origini* adversarul eroului civilizator, dar fiind învins, a primit sarcina de a v indeca. Deşi el reprezintă realitatea ineluctabilă a Râului în lume, viziunea integratoare, optimistă, a indienilor il convert eşte în sens pozitiv.

La unele populaţii amerindiene, importanţa ei oilor civilizatori este frapantă : „la pueblo, Marele Zeu cedează locul unor cupluri divine,

---

[172] Id., p. 273.
[173] Id., p. 278.
[19] Id., p. 280.

adesea antagonice si totdeauna complement are'' [20]. Eliade consideră că la aceşti cultivatori de porumb găsim trecerea dela dihotomia arhaică, „aplicată societăţii habitatului şi întregii naturi
— la o adevărată şi riguroasă articulaţie „dualistă'' a mitologiei si calendarului religios5'. Iar ritmul agricol, ca si bipartiţia muncilor feminine-masculine, contribuie la întărirea „dualismului"; în New Mexieo, „gemenii cosmici" se află la obirşia tuturor formelor vieţii.

La zuni, o pereche de gemeni îi scoate pe oameni din peşteri subterane; aceşti gemeni nu sînt adversari : în schimb, se desemnează- o opoziţie între zeităţii*' ploii şi zeităţile animalele)]' (iarna). La un alt trib pueblo *(afoma),* Fiinţa supremă se retrage, fiind suplinită de două surori, care simbolizează subzistenţa opusă lipsei delira nă. Jatild, „sora pozitivă", reprezintă agricultura, ordinea, sacrul şi timpul. în timp ce Nautoiti este asociata dezordinii, indiferenţei faţă de sacru şi spaţiu. La tribul *si a,* mama originară creează cîntînd două femei, care se luptă între ele, pentru a-şi dovedi superioritatea. Dar şi între triburile care ţin de ele an loc. lupte. în cele din urmă, Ut-set învinge; ea este aceea care, smulgîndu-i mîna adversarei o dă indienilor săi, pentru ca din ea să răsară porumbul : „Acest porumb este inima mea şi el va fi ca laptele din sînul meu pentru poporul meu" (M a tilde Coxe Stevenson).

Comparînd diversele mitologii pueblo şi irocheze, Eliade constată că în ele sunt cuprinse valorizări diferit e ale dualismului : la irochezi este marcat antagonismul, la zuni complementaritatea (ceea ce,, am adăuga, nu-i un fapt lipsit de legătură cu concepţia "„apolinică" a zunilor, despre care a scris Rutli Benedict în *Patterns of eulture).* Complementaritatea o vom găsi şi în binecunoscutul cuplu chinez yin-yang.

Triekslerul. în miturile triburilor californiene care au rămas la stadiul de culegători şi vînători se constată însă un eu totul alt tip de dualism : o opoziţie duşmănoasă între Creator şi Coiot (lupul de prerie) care simbolizează distrugerea vieţii, a nemuririi, a regulilor de convieţuire, a instituţiilor sociale etc. Prin el învaţă omul ce este suferinţa, moartea (mituri maidu). Miturile maidu dinîford-

[î0] Ici, p. 290.

Est acordă chiar un rol preponderent eoiotului. La maidu şl wintu,

. omul sfîrseşte prin a-şi asuma modul său de a fi actual, care implică efortul, munca, suferinţa şi moartea, dar care totodată fac: posibilă continuarea vieţii p>e pămint" [x].

Într-o astl'el de viziune realistă asupra vieţii nu-i de mirare că mtilnim, la yuki, de pildă, o creştere a importanţei eoiotului, cate joacă şi rolul de *trickster,* in timp ce rolul divinităţii se şterge. La *porno,* coiotul ajunge chiar să preia rolul Creatorului, păstrîndu-şi insă aspectele de grotesc, amoral, dezordonat etc. ceea ee îl face rizibil iu ochii oamenilor. Dar el îşi păstrează pină la sfirşit caracterul ambivăleni : actele lui reprobabile nu-i împiedică pe *ponto* să-i atribuie crearea soarelui, reglarea ritmurilor cosmice, instituirea unor ceremonii ele. La alte populaţii californieue, triekslerul fură focul şi îl aduec oamenilor; sub forma de corb, vizon sau iepure, el se comportă atit eroic, cit şi grotesc, zăpăcit, farsor[2].

Eliade caracterizează lucrarea de doctorat a elevului său Rickets în acest sens realist : „Rickets vede in figura *frici,steniîui* imaginea omului însuşi, in eforturile pe care le de.'fă-joaiă pentru a deveni ceea ce trebuie să devină — stăpinul lumii[7]* [3]. Sau : *trieks- .terv.î* reflectă ceea ,,ce s-ar putea numi o *„niilohxjie a condiţiei umane*

Sinteze. Cosmologiile indoneziene s-au cristalizai sul.) semnul polarităţii; nu există o creaţie a lumii decît ca rezultat al întilnirii .(hierogamice) sau înfruntării înăuntrul unui cuplu divin. Valorizarea este prezentă : o zeitate reprezintă cerul, „regiunea superioară"', cealaltă — regiunile inferioare. în mitologia populaţiei Toba Batak, creaţia este rezultatul unei lupte, dar care nu se soldează distructiv, ci, dimpotrivă, ca o sinteză hegeliană : printr-o reintegrare a puterilor vrăjmaşi într-o nouă creaţie. In insula Nias, Isovalungi „incarnează Binele şi Viaţa" . . . . în timp ce Latura Dana încarnează Hăul Şi moartea. Totuşi, acest antagonism valoric nu exclude complementaritatea. în Ambrynes, una din Insulele Moluce, intilnim iarăşi ceea ce am numi o prefigurare a celebrei „sinteze" hegeliene : sînt prezente latura superioară şi inferioară, dar cărora li se adaugă, scrie Eliade, „al treilea element, care este „sinteza superioară; ea integrează eele două elemente antitetice şi le menţine in echilibru" [L]. Viziune armonizantă, prezentă şi in .Tava şi Bali (etnologul olandez J, van der Ivruif, pe care îl citează Eliade, a observat că societatea Badung din Java este divizată in doua categorii: o jumătate sacră şi o jumătate profană. Totodată,, munţii reprezentând natura benefică (de la zei vin ploile, în timp ce marea reprezintă Tîăutl, pentru că este asociată cu nenorocirile, bolile şi moartea), ta Sutuatca s-a constatat cel mai limpede ceea ce numim sensul integrator sau 'viziunea despre viaţa arhaică oare este existenţială, adioi acceptă şi valorizează existenţa *aşa-eum-este,* inclusiv contrariile. în loc .«ă dramatizeze antagonismul, toate .sărbătorile indoneziene- au drept scop, după Jo înclin de Ton», să conjure ostilitatea dintre grape şi elanuri o pine. Siiil-em cu lotul de acord cu concluzia lai {Iliade. . . s-ar putea spune că gindirca religioasă indoneziana . . .

antagonismul polar . . . nu numai că este acceptat, ci devine cifrul prin prismi cărnii Lumei, Viaţa şi societatea umană işi desvăluie sensul”-. Odată acceptate, antagonismele sînt însă conjurai o . . . împăcate”. Şi ni se pare cît se poate de revelatoare, *apropierea* pe care n fa°e Kliade intre această protodialectică pri- M'Uvă şi *Hegel:* ,,l.n işi uri a gîndirii pre-usteraatice este rar să afli
o formulă care să reamintească uni puternic dialectica hegeliană, de.'it' eosmologiile şi .simbolurile indoneziene” (ibidem).

în lumina unei idei pe care Eliade o exprimă adesea — şi pa care am numi-o *prelungire;>* viziunii arhaice despre lume in-„căiturile superioare” - trebuie cuprinse şi exemplele de- „lupte oratorica'', .semnalate în. India şi care, după specialişti, repetă lupta exemplară dintre Indii, .şi dragonul Vil ni (K ui per). De ce se practicau aceste „lapte oratorice'' ? Pentru că se considera că pot stimula forţele creatoare ia timpul ritualului de iarnă. Astfel de exemple se întâlnesc şi în Iran şi Tibet. în Iran, accentul valoric apare clar : lupta dintre divinitatea cerului şi demoni sfîrşe.şte prin victoria zeităţii, pentru că >e asigura victoria anului nou care începea.

Met»ia isloric-eiKnparativă. Pentru teoreticianul Eliade, „studiul comparativ nu este o valoare ia sine : el poate si trebuie să permită concluzii hermeneutice”. Aşa de pildă, faptul că scenariul arh.wc, cu sensul lui specific, a dispărut destul de curînd în India, este explicabil pentru că aoolo a existat un efort continuu ,, . . . pentru a ajunge la un *Urgruml* unic al Lumii, Vieţii şi Spiritului” [175]. Deni s-a păstrat (sau prelungit) acceptarea cuplului antagonic Mitra-Varnna, a două aspecte a lui Brahman *(para* şi *apara,* superior şi inferior) Brahman si Maya, *ni r cana şi mmsara* etc. „spiritualitatea indiană a fost obsedată de Absolut. Dar indiferent de chipul îu care este conceput Absolutul, el nu poate fi conceput decît dincolo de contrarii şi polarităţi” [176].

. Pentru, istoricul religiilor care foloseşte metoda comparată,, dar grefată]>e comprehensiunea hermeneutică-, *asemănarea* unor ritualuri sau viziuni nu este suficientă. *Deosebirile* pe care le impune impactul istoriei sînt tot atit de grăitoare, dacă nu mai importante. Tendinţa indiană spre *Absolut* devine tipică în cursul evoluţiei *istorice* a Indiei şi se *deosebeşte* fundamental de sensul sacrului *whaic.* jlircea Eliade si indologul Constantin liegamey ajung la aceleaşi concluzii. Kegamey arată că tendinţa spre Absolut, încă din vedism, semnifică faptul eă „omul nu-l poate cunoaşte (absolutul) ci îl poate numai trăi, prin cufundare în propriul său suflet. Lumea empirică — cu pluralitatea, limitarea si dinamismul ei — este reprezentată ca o degenerare, ca o moarte parţială a celui mai înalt principiu” [177]. în *Dpanişade,* ca şi în cele mai vechi vedanta. lumea este considerată ca o schimbare în rău, ca o decădere a

---

[175] Ibid., p. 321.
[176] Ibid., p. 326.
[177] Art. *Das Absolute* in *Religionsivissenseliaflliches Wortcrbuch,* Herder, Freiburg, 1956.

Absolutului. Dialectica sau scopul etosului în această dihotomie valorică este limpede: sufletul individual, dacă vrea să se elibereze de pluralitate, dinamism şi decădere, trebuie să se străduiască să atingă contopirea cu Absolutul. De partea sa, Eliade conchide : „Absolutul, eliberarea ultimă, libertatea, *molcslia, nirvana* — nu-i accesibilă celor care n-au depăşit ceea ce textele desemnează, drept cuplu de contrarii”'[1].

Metoda istoric-eomparativă relevă, sub ceea ce-i aparent asemănător, ţelurile total diferite dintre dayaci şi indienii postvedici : primii urmăresc abolirea contrariilor printr-o orgie colectivă vizirul stimularea regenerării naturii — deci un scop pozitiv, existenţial — indienii postvedici vizează depăşirea contrariilor ca *eliberare* — deci cu un scop anexistenţial. Eliade subliniază : „Este inutil să insistăm asupra *deosebirilor* (subl. ns. — *G.I.6.)* dintre scenariul rniti- co-ritual dayak şi filosofiile sau tehnicile indiene . . . ele sînt evidente” [178]. Hermeneutica se manifestă prin descifrarea *sensului* a două ritualuri care ni se prezintă în două contexte socio-istorice cu totul diferite : „*Coincidentia oppositorum* se efectuează şi în orgia dayacă si în cea tantrică, dar semnificaţia transcenderii contrariilor nu este aceeaşi . . . ” (ibidem).

Un alt exemplu : Eliade este de acord cu Mareei Granet, Cari Heintze etc. că în „simbolismul popular” pe care îl reprezintă faimosul cuplu *yang-yin*, sensul complementar este şi rămme cel arhaic : regenerarea cosmosului, a timpului, a naturii. Ideea de complementaritate o învinge pe cea de opoziţie pentru că ambele contrarii sînt acceptate, dorite, chiar utile, necesare.

Polaritali şi „situaţia existenţialii”. Cit de pregnantă este trăsătura metodei eoniparativ-istorice sub egida hermeneuticii la Mircea, Eliade rezulta din observaţiile finale ale acestui capitol, care, pentru noi, este de o excepţională importanţă, căci aduce înţelegerea nu numai a protodialecticii, ci si a metodologiei îu viziunea lui Eliade. El arată că în orice cercetare comparativă, trebuie să domine acest punct de vedere: „ireductibilitatea creaţiilor spirituale la un sistem de valori preexistent” [179]. Istoria miturilor, riturilor, ideilor şi valorilor religioase ne înfăţişează o bogată varietate de structuri şi semnificaţii ale viziunii despre bipartiţie şi polaritate, despre contrarii si dualism'.*. „Dar istoricul religiilor se străduieşte să scruteze ce-au făcut diferitele culturi cu acest dat primar adică să interpreteze varietatea sensurilor noi pe care a trebuit: să le afle omul in situaţia lui existenţială, istoriceşte schimbătoare, nouă.

Deosebind două grupe de polarităţi — cosmice si referitoare la condiţia umană, Bliade arată insă că intre ele există o legătură — şi această legătură o determină, în ultimă instanţă, situaţia şi nevoile existenţiale ale omului, căci . îu majoritatea cazurilor, dicotomiile şi polarităţile cosmice si ut solidare cu cele care se raportează

[178] Idem, p. 320-7.
[179] *Ibid.*, p. 332.

la condiţia umană” Credem că interesul arzător al omului pentru problemele sale de viată I-a stimulat ca ulterior să le discute şi in limbaj filosofic. Iar una din problemele cele mai stăruitoare, atic ale gîndirii religioase, cît şi a celei filosofice, a fost problema Eăului, a apariţiei, justificării sau contrazicerii şi luptei împotriva lui, adică *lupta împotriva nonvalorilor*.

Cu ceea ce vrem să încheiem analiza şi preţuirea acestui important capitol din gîndirea lui Kliade este ideea care consideră că problema, Hăului de-abia trebuie studiată, că „ . . . ar fi interesant de *precizat* (subl, ns. — *C.I.G.)* în care culturi şi *în ce epocă* (subl. n-i. — *C.I.G.)* aspectele negative ale Vieţii, acceptate pînă atunci ca momente constitutive şi irecuzabile ale totalităţii, şi-au pierdut fun-ţia lor iniţială/pozitivă, existenţială — *C.I.fr.!* sfirşind prin a fi interpretate ci diverse manifestări ale *răului"* [180]. Sau, în limbajul istoriei filosofiei : *de ee* şi *cînd* şi *unde* au apărut și s-au manifestat doctrinele pesimiste, pentru care pe primul plan se află răul (suferinţa, dizarmonia, devalorizarea existenţei etc.)?

Izvoarele dialecticii **iu** istoria **filosofiei.** Excelent cunoscător al filosofiei italiene a Renaşterii (ceea ce I-a determinat să-şi dea teza de doctorat în acest domeniu), Mircea Eliade relevă insistent rolul pe care I-a jucat *coincidentia oppositorum* iu gîndirea lui Nico-

[180] *Ibidem.*

lac Cu,sânul (sec. XV). Fără să. intrăm în amănunte, vrem numai să relevăm că un mare istoric al filosofiei explică reapariţia acestei noţiuni la Nieoiae Cusanul prin *caracterul de tranziţie (Chergangs- zeit)* al epocii în care a trăit gînditorul-episcop, o trecere (si criză) <le la epoca feudală la epoca modernă. La Cusanul, „unitatea totalitate a lumii . . . este in esenţă anularea opoziţiilor, miezul ei cel mai profund, este *coincidentia oppositorum* . . . ”

Dar şi Giordano Bruno a fost un simbol al epocii de frămîntări şi căutări a Renaşterii, redînd prin deviza gîndirii lui ardoarea îmbrăţişării totalităţii, inclusiv a contrariilor. Pentru a, obţine această realizare, arată Hegel, Bruno a trebuit să ajungă la formularea» dialecticii, lucru pentru care dă două citate pentru a struc tura toate secretele naturii trebuie să cercetăm limitele externe opuse şi contradictorii ale lucrurilor . . . ” si . lucrul cel mai important . . . e să dezvolţi (din punctul îmbinării) şi contrariul lui . . . ” [2].

Dar să ne întoarcem la întrebarea : cum a ajuns gîndirea primitivă. la această intuiţie surprinzătoare?

După cum s-a văzut din studiul despre Hegel, studiu care deschide volumul de faţă, încă din *Fenomenologia spiritului* circulă în iiitreaga sa operă deviza- metodologii f, ..Adoră: ul este întregul”, totalitatea. Gindirea trebuie să facă efortul de a se feri de absolutizarea *unu-i* a-fcpect-, *unei* laturi, *unui* moment etc.. in dauna- celorlalte; ea îşi trage această lecţie atît din fenomenele reale, conciete.. cît şi clin istoria-filosofiei. Simultan cu efortul spre *totalitate,* gândirea trebuie insă să-respecte mişcarea, transformarea fenomenelor; această ultimă categorie, împreună eu cea a *contradicţiei* se înfăţişează- ca un *triptic -metodologic,* pe care s-a văzut cu eîtă supleţe si strălucire I-a aplicat genialul filosof în cunoaşterea istorică, a devenirii spiritului, a sistemului categorial, a evoluţiei artei, gindirii, naturii etc.

Am reamint it aceste trăsături ale dialecticii, la care am adăuga r Hegel a fost conştient că rolul acestei categorii centrale a- contradicţiei (sau a unităţii contrariilor) se trăgea, pentru el şi contemporanii săi, din *trăirea crizei* prin care trecea societatea europeană la cotitura determinată de Revoluţia franceză, care a generat un non mod de viaţă şi de aceea un nou mod de a gindi (de aceea am şi intitulat una din lucrările noastre despre marele filosof *Hegel sau; filosofia crizei*, 1970). Una din cele mai evidente determinări ale gîndirii dialectice de către *viaţă,* trăită ca istorie, ni se pare citatul următor: „Ce orbi sînt aceia care îşi închipuie, că pot continua să supravieţuiască instituţii, constituţii, legi care nu mai concordă

cu n[if]iinvurile, *nevoile* (subl. ns. — *C.I.G.),* opinia oamenilor. . . . cu forme pentru care nici gîndirea, nici simţirea nu mai nutresc vteuti *interes* (subl. ns. — *C.I.G.)* ar mai putea fi atît de puternice, lucit să poată alcătui ceea ce leagă un popor” [8].

Trăim» contrariilor. Credem că protodialeclica, atît îu cuprinsul viziunii tribale despre lume sau ca o trăsătură fundamentală a acesteia, cit şi mai tîrziu 111 „civilizaţiile superioare”, are izvoare felurite. Dar toate aceste izvoare ilustrează *experienţa* sau, pentru a folosi un termen mai larg, şi totodată, mai potrivit pentru nivelul arhaic al vieţii, cunost inţelor si mentalităţii omului arhaic : *trăirea*, atît pe plan real, cît şi pe plan supranatural, a celor mai de .seamă fapte, fenomene, evenimente şi raporturi dintre el şi natură, precum .şi din raporturile sociale <1 intre ('1 şi ceilalţi. Această trăire este atît inecm.jtientă, cît şi conştientă („inconştientul colectiv” al lui'. Yang, dar şi caracterul conştient elaborat al normelor de convieţuire pe care ie marchează Levi-Straiiss).

Prelungirea comunităţilor ţărăneşti de-a lungul mileniilor, in cadrul istoriei societăţii antice, medievale şi moderne, a menţinut, fia chiar a şi *întărit-,* în anume privinţe, ceea ce se poate cuprinde sub diferiţi termeni: intuiţii, rituri, mituri cosmogonice, practici religioase şi magice, convingeri dualiste etc.

in China antică, una, din practicile magice care au alimentat intuiţia dialectică despre întreg ca fiind alcătuit din principii contrare, dar complimentare (*Yin* şi *Ymtij)* ni se pare a fi fost *întrecerea.* Este ceea ce Marcel Crai tel a descris sub numele de „joute”, lucit, din prima sa lucrare despre folclorul chinez antic.

In cadrul cuprinzătoarei analize a celor patru tipuri de jocuri pe care a dat-o lioger Caillois în *Les jeii:c et Ies hommes* (1958) se află şi relevarea locului important pe care îl ocupă jocul de tip *agon* (întrecere, luptă). Cuvîntul este grec, iar Nietzsche a scris pagini strălucite despre imensul rol al «f/oH-ului in viaţa şi cultura elină. Dar, după cum am încercat să arătăm cu alt prilej, importanţa jocurilor în societăţile, tribale vădeşte şi alte virtuţi : fenomenul jocului iii s-a părut o manifestare a *libertăţii,* a unei atitudini *degajate* faţă de existenţă. împreună eu formele de manifestare ale unui viguros ■simţ al comicului, jocul întregeşte specificul viziunii grave, dar totuşi senine, despre viaţă, în societăţile tribale *.

Dar această atitudine de degajare, seninătate, constatare obie?{ivă — nu este chiar rădăcina gîndirii ?

Dacă ar îi să caracterizăm viziunea despre lume a omenirii -arliaiee, am spune că ea este *adicistă, optimistă şi umanistă.* Miturile cosmogonice, miturile despre originea lumii sau miturile creaţiei prelungesc şi tălmăcesc intenţia vitalist ă. : de a asigura menţinerea cosmosului, a universului, în slujba colectivităţii. Comentînd succint un mit eschimos al creaţiei, Patt-azoni scrie: „Si noti come t/uita. la ereazione appaia fatta in servizio dell’uoino”

.Reînnoirea Cosmosului şi prolodialeefiea. Kecitarea mitului creaţiei are, în comcepţia primitivă, scopul de a „reînnoi[5]' cosmosul, de a întreţine firea, de a asigura ordinea cosmică sau desfăşurarea proceselor naturii. Keferindu-se la mitul „oului cosmic", Mircea Eliade, după citarea a numerose exemple, conchide: „în fiecare din aceste exemple, oul garanlează. posibilitatea de a *repeta (tditl primordial.* adică creaţia. ... în măsura în care el este solidar eu scenarii ale Noului An sau ale iienaşterii Primăverii, oul reprezintă o epifanie a creaţiei şi . . . nu rezumat al cosmogonici" [181].

„Drama rituală", cum o numeşte marele etnolog american Paul Radin, se găseşte la populaţiile, primitive din America de Noui. La indienii pawnee, de pildă, „fiecare ceremonie era o repetiţie sau o dramatizare de acte săvîrşite de fiinţe suprimat urale, în timpurile mitologice" [182].

Paul lîadin a scos în evidenţă valoaiea şi importanţa triek- şternliii (farsorului), creaţia spirituală realistă-, in care se îmbină elementele contrarii ale creaţiei şi distingerii; chiar dacă devine temă umoristică, această creaţie denotă *acceptarea contrariilor* într-un singur personaj.

Tot din viaţă, din trăirea realităţii date şi a acceptării ei izvorăşte, credem, şi intuiţia coexistenţei contrariilor. Mircea Eliade arată eă opoziţia aparent ireductibilă la sacru-profan exprimă în fapt. „ . . . antagonismul între două tipuri de societăţi, unul rezervat bărbaţilor, celălalt propriu femeilor"[5]. Aşa, de pildă, în Australia, femeile au propriile lor ceremonii secrete; chiar unele mituri afirmă :<?-ă „la început", obiectele cultuale cele mai secrete pe care azi le „manipulează numai bărbaţii, au aparţinut femeilor. Astfel de mituri şe găsesc şi la alte populaţii arhaice.

La diferite populaţii, ca, de pildă, la malelnile, termenii *iles* şi *igah* desemnează sacralităţile deosebite ale bărbaţilor şi femeilor. Eliade acceptă că. pe lingă faptul de a exprima „două moduri de a-fi hi lame, /modul/ masculin şi feminin. . . . " „intervin şi *tensiuni* izvorîte din gelozie şi din dorinţa inconştientă a fiecărui sex de a pătrunde „misterele" celuilalt şi de a-şi însuşi „puterile" lui" [183]. Antagonismul între sexe este supus unei pacificai i sau destinderi rituale — andioginizarea

Chiar şi intelect ualisiul Levi-Strauss nu se poate lipsi de. fenomenele primare ale vieţii. .Ua.re.ind opoziţia dintre *cultură* şi *■nulvră,* savantul francez subliniază cu ceea ce-i specific culturii este faptul eă prin ea se introduc in viaţa primitivilor *regulile, normele* ; deci prin mituri nu aflăm doar un „sistem de gîndire", ci şi un puternic element: *afeelic-existenţ-ial,* cum este dobiudirea hranei. In mitul lui Asdiwal, ,,se

---

[181] M. Kliade, *Traile d'lnsloirc des rcligions,* p. 355.
[182] Paul [-înclin, *Le religion primitive,* l'aris, Gajliniaid, 1941, p. 233.
[6] M. Kliade, *La nostalgie des originea,* p. 260.
[c] *Ibidem,* p. -62.

exprimă aşadar un aspect fundamental al filosofiei indigene. începutul este lipsa hranei şi totul ne face să credem că rolul lui Asdiwal, ca erou care procură tirana, constă in negarea lipsei (de hrană)" [184]. Levi-Slrauss subliniază o idee importantă. în înţelegerea miturilor (şi totodată a viziunii optimiste despre, lume) a primitivilor. Constatînd că în mitologia tsimsliian (America de ISord), gîndirea are o trăsătură antinomică, „o serie de opoziţii mamă-fiică, soră mai mare-iuezină, apus-iăsărit", savantul francez dezvăluie, totodată, că eroul îşi asumă continuu rolul de a media sau unifica antinomiile ivite în viaţă. ■

Acest lucru I-a dovedit Ijevi-Stnmss im numai cînd a analizat *La geste d'Asdiival* sau măştile, americanilor indieni kwakiutl (analiză pe • care am preţuit-o cu alt prilej)[185]. Căci încă din primele sale lucrări,..Levi-Strauss afirma că „dualismul psihologic merge mîtuV-n mină cu organizarea existenţei sociale în jurul a doi poli «puși-: pe ele o parte, viaţa sedentară, agricolă (masculină), pe de altă parte, perioada, nomadă, in timpul căreia existenţa este asigurată în principal prin cee.-i ce culeg IVmeile" [186]. Iar in studiul structurilor elementare ale rudeniei, Levi-Strauss afirmă că „ . . . dualitatea, alternanţa, opoziţia şi simetria . . . " sint nişte *date primare sociale* („des donnees fondamentales et immediates de la reali te sociale" [187]).

Atît în mitologiile primitive, cit şi în mitologiile orientale, naşterea eroilor civili/aluri sau a zeilor are loc în împtejmări extraowli- mire. Laura Makaiius reţine însă cu deosebire faptul că în aceste naşteri este totdeauna prezent şi un element impur : înşelăciune, inee-st, omor, bestialitate. Astfel de reprezentări sînt ilustrate'de către autor mai întîi prin referiri la mitologia greacă, pentru a trece

[184] C. Levi-Slrauss, *Le f/eslc d'Asdiwal*, in *I.cs tcni/m modernes*, nr. 169, 1961, ■jj. 1111.

[185] C. f. Gulia», *Lumea culturii primitive*, Bucuroşii, 1983.

[w] C. LOvi-Sirauss, *La vie familiale et sociale des iudiciis XambiÂware*, l'aris, 1948.

[187] C. Levi-Strauss, *I.cs slruclwes (l intentai) e dc la parade*, P.l'.F., l'aris, 1949, p. 175.

apoi la trickster î2. Dar aceste exemple nu iae deeit eă documenteze convingerea primitivă, cil o forţă excepţională, magică, suprajîatu- turală — cum este aceea a eroilor-civilizatori — trebuie să fie de la naştere anormală. Gemenii, de pildă, ea fenomen anormal, sisit. eroi de basm la amerindieni, pent.ni a se explica *indisciplina, anarhia* sau *răutatea* de care dă dovadă unul din gemeni. „Copiii teribili-din basmele africane, ca şi trieksterii Tac tot felul de năxd vă venii. Dar nu ni se pare deloc justificată acceptarea concluziei Vexoni- kăi Gordg, una din editoarele basmelor africane, după care ,.lotul ne face să credem că, prin purtarea lui, eroul vrea să se elibWeze de legăturile sociale, să se separe de lumea ,,normală". Aeteb» lui prezintă acest sens : devierea este logica acţiunii, care exact opusul logicii sociale". Dae-ă lucrurile ar sta astfel, ar reieşi că creaţia mitică, împreună cu toate cutumele si superstiţiile „absurde" — n-ar avea nici o funcţie socială. Or, în gîndirea primitivă *anormalul* este acceptat ca necesar, ea fiind constitutiv lumii. O „logică, a identităţii" pe care a combătut-o Hegel, este idealul tardiv al fi]o»oî3ei. Gîndirea primitivă., fiind „naivă" şi pasionat obsedată de Viaţă, *acceptă* coexi st en la con tra riilor.

Totalitate şi dinamism. în ce priveşte viziunea, despre lume, Mircea Eliade subliniază adesea tendinţa spic *loialitate* a gindirii mitice, iar etnologul Paul h'adin *dinamismul* ei : pentru .primitiv, lumea „nu-i statică . . . , ea este o entitate care se schimbă necontenit . . .pentru omul de acţiune care trăieşte într-o comunitate primitivă" [188]. Pe de altă parte, „ . . .dacă omul de acţiune nu manifestă nici un interes pentru dezvoltare . . . preotul-gifelHpr se interna de aceasta. El nu înceta să făurească teorii pentru a explica chipul în care au apărut lumea şi omul şi cum au ajuns la lonna actuală"[11]. Miturile creaţiei, cele despre origine, miturile cosmogonice, *necesare,* după cum s-a văzut, mai sus (Kliade, Petazzoni) *repetării sau menţinerii Vieţii* au dus şi la o *intuiţie a dezvoltării şi transformării continue.*

Am regăsit deci — în chip sumar, fireşte — trăsăturile de bază ale dialecticii hegeliene, *totalitate, devenireunitatea contrariilor (coincidentia oppositoi um),* temă care I-a *preocupat pe Kliade* încă din *Mitul reintegrării* (1942).

Se pune insă o ultimă întrebare : daeă primitivul acceptă cu bucurie lumea aşa-cum-este înseamnă că el ignoră ceea ce numim curent idealuri, modele de viaţă, depăşiri — sau filosofie vorbind — valori *!* (il uşi de puţin. Dux>ă o uni arată Kliade, comentînd o lucra- re sv marelui germanist- Jan (le Yries „ceea ee îl preocupă pe istoricul i-(*li»-iilor şi va sfîrşi prin a-l interesa si pe filosof*[189], este faptul că. in pofida

---

[188] l'auj JiuUin, *Le nwmk <tt l'ftomme primilif,* Paj'ol, Paris, ji. 45.
" Ui., p. 281.
[36] Mircea Eliade, *Aspeels tiu mythc,* p. 242.

desacralixării mitului arliaie rămîne ceva esenţial, care s-a transmis în poveşti: 1) scenariul iniţia tic de trecere spre maturitate, supunere faţă de normclf[1] colective, depăşirea eului, modelarea omului ; 2) intuiţia prol'uudă că ceea ce se cheamă „iniţiere"' coexistă condiţiei umane, că orice existenţă se constituie printr-o suită neîntreruptă de ..probe", de ,,morţi", de „reînvieri" sau ceea ee psihologia modernă de la (ioetiie la Allport, numeşte *OecemTM persvuiHÎ.* Iar această, devenire nu-i un ..progres" liniar, lipsită de erori, eşecuri, „morţi", ei, ca orice fenomen viu, semnifică dialectica Vieţii.

C. I. GULIAX. HefjeJ, tinărul \ielzsehe, YUreea Kliade, leoreticia» şi Işi orie al religiilor. Ksemi de islona ţjindirii (Hegel, Le jcune Nietzsche, Mircea Kliade, theoricicn et liislorien des religions. Kssais d’histoire de la pensee), Bucureşti, Editura Academiei Romane, 1992, 276 p.

SCBiMAIRE

[11] Jd., p. 81. 143
-[1] 1(1., p. ll"i. 181
[1] Id., p. 80. 207
.m colectivă" [M]. Iniţierea se vădeşte a fi un eveniment simultan individual şi comunitar, necesar şi valoric, pentru că le asigură tuturor regenerarea colectivă şi accesul la „realităţile transcendente". Faptul că scenariul iniţierii implică neapărat „moartea" neofitului semnifică simultan sesizarea sau intuirea faptului că ea este un moment necesar renaşterii, ca o condiţie a al îngerii valorilor comunitare. 222
[14] ld., p. sa. [1Sl] ld., p. 61. 223
[4] 1.1.. j). 18-1 [6] ni., p. t>. 228
•[r*] ni., p. 95
[2] ld., p. 42. 248

[16] Id., p. 119.
M Id., p. 151.
10-c. 252
[1] Mircea Kliadc, *Trăite d'hhloire des nligions,* Paris, l'ayot, 195:!, p. 1(5,
*** In** *l'fulxchrij'l fur Aii. Jtnsen,* **Munchi n, 1SKM, p. 131.**
[8] ir!., i>. 88-118.
» ld., p. :S73.
[10] Id., p. ;»2.
[1] Jlireca Kliatlc, *tmages el si'mbohs,* 1'aris, 1952, p. 27.
[1] Cî. C. 1. Giiiian, *Antropologic filosofică* (1972) şi *Axiologic şi istorie* (1987).
[11] l'iliadc, *ibidem.*
[13] Mircea Eliade, *J.u nostalgic* ele., p. 212.
[14] ld., p. 214.
[15] Id., p. 2-15. (Asupra criticii vehemente alilologisnailui la Nietzsche, el. articolulnostru despre cri li ca generală făculâ de către Nietzsche culturii epocii saic (O *criticii de tinereţe a culturii alienarite,* in „Hevista de filosofic", 1988, nr. *4).*
[16] ld.! p. 248.
[23] Id., p. 280.
-■* M. Eliiide, id., p. 64. ld., p. Oii!
[1] M. Eliade, *Istoria credinţelor . . . ,* voi. II?, p. 50.
[6] **itl. p. 117.**
ld., p. 133.
[19] id., p. 223.
= Id., p. 13.
[3] lc!., p. 22.
[7] ld., p. 38.
[9] Id., p. 55.
[10] Id., p. 98.
[u] **Jd., p. 135.**
[16] 1(1., p. 138.
[18] Id., p. 206.
[1] Mircea Eliade, *La nostalgie des origines,* p. 7.
[8] M. Eliade, id., p. 2.
[11] **Mai pc larg vezi G. I. Gulian,** *Structura şi sensul culturii,* **1980.**
[1] **Cf. G. van der Lecuw,** *La religion dans sari essznce et sas manifestat ions,* **Payot, Paris, 1955,** *Epilog.*
* I)c fapl „istorisii"; după noi, istorieismul fiind un *-ism,* reprezintă o exagerare a istorismului. Şi Eîiade subînţelege această distincţie necesară în paragraful următor.
[5] Cf. C. I. Guiian, *Axiologie şi istorie* (1987). *Prefaţă* şi *Introdui'cre-a.*
[6] Ibid., capitolul despre *Goethe.*
[II] Cf. C. I. Guliari, lucrarea amintită : *Structură şi sens* ctc. partea dona.
1(1., j). 251.
-« 1(1., j). »52.
** Ceea cc am încercat să arătiini şi noi, mai dc mult *{Jniroduccrt in clica nouă* 19-10.)
■•Mircea Eliade, *7'rriite . . . ,* p. 138.
[:ia] ld., p. 328.
[41] M. liliadc, *Istoria credinţelor . . . ,* I, 207-208.
[42] **Id., p. 211.**
[43] **Id., p. 250.**
[48] Id., p. 180.
[52] id., p. 252. i ""
M]d., p. 254. MJd., p. 255. " J<1., p. 258.
[3] 1(1. p. 401.
Trăite. . . etc., la bibliografie.
[20] M. liliade, *Trăite . . . ,* p. 63.
[21] ld., p. «7.
[22] Id., i>. 91.
[23] Id., p. 117.
[25] UI., p. 128.
[2] Id., j). 200.
td., p. 201.
[4] ui., p. 20:;.
[6] ld., p. 207. [c] ld., p. 207.
[7] Id., p. 212.
[9] Id., p. 215.
[l0] Cf. I. Gniian, *Axiologie şi istorie in gîndirea contemporană,* I, 1991.
[11] M. Kliade, id., p. 227.
*** ld., p. 201*. » ld., p. 210.**

[10] Id., p. 210.
[14] Id., p. 228.
[13] Id., p. 230.
[19] Cf. C. I. Gulian, *Lumea culturii primitive,* cap. III, 3.
[83] II. von Glasenapp, *Brahma et Houddha,* l'aris, l'ayol, 1937, p. 81.
[24] Cf. Ad. I.ods, *Les prophăcs d'lsrael ei Ies debuls du juduisme,* l'aris, 1933, II, 1; Martin Noth, *Histoire d'lsrar.l,* l'aris, 1970, p. 203.
[25] M. Kliade, *op. cit.,* II, p. 242.
* Ibid.
[2S] Id., p. 252.
[30] Id., p. 253.
[31] Id., p. 25i.
Id., p. 254.
[33] Id., p. 257.
[35] *Ibidem.*
[311] Id., p. 259.
[37] Id., p. *262.*
* -M. Iliade, /)■ *ht y.alm ixis la (icnghis~Han,* p. 10.
* l<l,, J>. 58.
!<!., p. 55-fi.
[6] l<l,, p. 73.
[3:i] ld., i>. 265.
[34] Id., p. 215.
[a] Jd., p. 3.
* Eliiide reia aproape textual celebra definiţie a lui Hegel.
[9] Mircea Kliade, *Australian rcligions. The inedicine num* (in *Ilistbry of Rrligions,* voi, 7, Nov. 1967,).
[11] 1(1., p. 292,
[13] hi, p. 11(3.
[14] 1(1., p. 124.
Ĩ(1 Kliade, p. 124.
>s ld., p. 47.
[3a] Id., p. 299.
[33] Stuart 1'igoU, *Prehistoric Indici,* Pdikaii, p. 202.
[31] Id., p. 331.
[35] Id., p. 341.
[K3] ld., p. 3-13. [w] Id., p. 144.
[41] it!., p. 345.
[2] Ibidem.
[4] ni., p. 330-331.
[I] Id., p. 345.
[6] ld., p. 347.
[3] Cf. C. I. Gulian, *Lumea culturii primitive,* 1983 *(Mişcări mesianice,* p. 219 - 225).
[6] Id., p. 210.
[9] *Ibidrm.*
[1] M. Kliade, *Istoria credinţelor . . . ,* J11, p. 14.
[3] Id., p. 111.
[1] ld., p. Ou-96.
[19] Id., p. 132.
[2] Mircea Eliade, *II mito dell'elcrno rittorno,* Borla, Torino, 1968, p. 1 8.
[3] Idem, p. 62.
[2] Asupra dialcclicii la Goethe, mai ales în viziunea sa despre natură, vezi C. *I.* G'llian, *Goethe şi problemele filosofiei* (1957) şi *Metodă şi sistem ia Hegel,* 1, li 57.
[3] *M.* Eliade, *op. cit.,* p. 98. în *Jurnal,* Eliade şi-a mărturisit admiraţia sa constantă pentru Hegel. Ion Lotreanu consideră că multe din ideiie lui Eliade (cele privitoare la „eterna revenire") s-au născut din „atingerea'' sa cu lilcsofia isteriei u gânditorului german. Eliade mărturia senevoia de a reciti în fiecare an clin opera lui Hegel.
[20] Marcel Granet, *Feles et Chansons anciennes de Ia Chine,* Paris, 1919, p. 274.
[!2] Id., p. 263.
[13] Id., p. 2t>e.
[18] Id., p. 272.
[1] Id., p. 298.
a Cf. C. I. Ciuliaii, *Mit şi cultură,* cap. VI §5. In 1968, date publicării cărţii noastre *Mit şi cultură,* nu ştiam că M. L. Uickets, elev al lui Mircea Eliade, pregătea lucrarea, publicată doar parţial, despre tricksterul nord-american.
[8] Eliade, id., p. 301.
[1] Ibid., p. 811.
[2] Ibid., p. 314.
[4] M. Eliade, *Ibidem.*
[2] *Ibidem,* p. 333-4.
[1] W. WindelbîinU, *Gcschichte cler neueren Philosophie,* I, Ltipzlg, 1011, p. 47.
[4] G. \V. F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei,* II, 1964, p. 324.
* G. W. F. Hegel, *iVerke,* VII, e<l. I.asso«.
[1] Vezi C. I. (iulian, *J.urnea culturii primitive,* HI, 6.
[1]s * R. Pettazoni, *Milli e Icggendc,* Toiiiio, I.T.K.T., 1953, p. 7.
[7] Cf. M. Eiiade, *Mt':phi:itopheU's el I' Andr-Kjiine,* p. 121 şi urm.
[32] Laurii Makarius, *i'nfnnlx de l'in;/,iiute, J Hogi ne,* ii»'. 112. JtfSO.